

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maria Janaina Brenga Marques

O livre-arbítrio em Agostinho

São Paulo  
2012

Maria Janaina Brenga Marques

## O livre-arbítrio em Agostinho

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.



# UNIVERSITÉ FRANÇOIS – RABELAIS DE TOURS



**ÉCOLE DOCTORALE SHS – CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES  
DE LA RENAISSANCE**

**THÈSE PRÉSENTÉE en COTUTELLE AVEC L'UNIVERSITÉ DE SÃO  
PAULO**

**THÈSE** présentée par :

**Maria J. MARQUES**

soutenue le : 12 septembre 2012

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université François - Rabelais**

Discipline / Spécialité : PHILOSOPHIE

**LE LIBRE-ARBITRE CHEZ AUGUSTIN**

**THÈSE dirigée par :**

**M. BIARD Joël**

**M. NOVAES Moacyr**

Professeur, Université François – Rabelais de Tours

Professeur Associé, Université de São Paulo

**RAPPORTEURS :**

**M. GRELLARD Christophe**

**M. OLIVEIRA Carlos**

Maître de Conférences, Université Paris I / Panthéon-Sorbonne

Professeur Adjoint, Université de São Carlos

**JURY :**

**M. BIARD Joël**

**M. GRELLARD Christophe**

**M. MAMMI Lorenzo**

**M. NOVAES Moacyr**

**M. SILVA Franklin**

Professeur, Université François – Rabelais de Tours

Maître de Conférences, Université Paris I / Panthéon-Sorbonne

Professeur Associé, Université de São Paulo

Professeur Associé, Université de São Paulo

Professeur, Université de São Paulo

Para minha vó Esther

## Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Moacyr Ayres Novaes Filho, por toda a ajuda dispensada: em especial, soube me ensinar a ter o necessário rigor filosófico no manejo dos textos, foi de tamanha solicitude no sentido de resolver as mais diversas questões e se mostrou extremamente generoso em me confiar inteira liberdade de trabalho. Acima de tudo reconheço sua enorme paciência, sem dúvida bastante requisitada, em toda trajetória da tese.

Agradeço ao meu co-orientador, Prof. Joël Biard, por ter me dado a chance de conhecer a vida acadêmica numa universidade francesa – l'Université de Tours, junto ao Centre d'Études Supérieures de la Renaissance; agradeço ainda a sua prontidão e gentileza em atender cada uma de minhas solicitações e quero enfim registrar o enriquecimento filosófico ofertado a mim como ouvinte de suas aulas.

Em Tours estendo meus agradecimentos ao Júlio, cuja ajuda logo quando cheguei foi da maior importância, e à Katarina que me acolheu muito bem. Aos funcionários da universidade, sobretudo à madame Delacote que foi de imensa simpatia e de grande paciência com o meu francês, à secretária encarregada do serviço de moradia e a todos da biblioteca. Ainda em terras estrangeiras, contei com a ajuda e a amizade de Josias Padilha e com a ótima companhia do Luiz Marcos e da Elis.

A José Carlos Estevão e João Vergílio Gallerani Cuter, cujas sugestões no exame de qualificação foram de grande valia. A todos do CEPAME, em especial aos professores Carlos Eduardo e Cristiane Abbud. Agradeço imensamente ao professor Antônio da Silveira Mendonça, que ministrou excelentes aulas de latim durante anos com o mesmo rigor, dedicação e benevolência que lhe são característicos.

Às secretárias do Departamento de Filosofia – Geni, Luciana, Verônica e

sobretudo Maria Helena e Marie, muito atenciosas e ágeis em me prestar auxílio.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por ter financiado a pesquisa durante dois anos, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por ter financiado minha co-tutela no exterior junto à l'Université de Tours.

Aos meus familiares, mãe, irmãos e sobretudo à minha avó. Ao Anderson, grande contribuidor desse trabalho e meu maior conforto.

## RESUMO

Para considerar o livre-arbítrio da vontade, Agostinho deve mobilizar concepções já estabelecidas sobre a natureza divina, sobre a natureza do mal e também sobre a natureza da alma humana. À medida que tais concepções se modificam, o livre-arbítrio da vontade assume contornos diversos até obter sua forma mais acabada, na qual se revela como raiz do mal moral – sem nada referir à autoria divina – e na qual se revela também como essencialmente viciado – sem ter outra alternativa senão a de aceitar a ajuda divina. Assim, se de um lado o livre-arbítrio da vontade não exige relacionar Deus com a causa do mal, de outro lado exige relacionar Deus com a única forma de corrigir o mal. Nosso trabalho tem o objetivo de analisar as tramas conceituais supostas na concepção de livre-arbítrio, vendo nesta uma chave de leitura com força de evidenciar certa lógica interna no movimento envolvendo a conversão de Agostinho ao cristianismo.

*Palavras-chave:* **Agostinho / livre-arbítrio / Deus / mal / alma humana / Cristo**

# ABSTRACT

In order to consider the free choice of the will, Augustine has to mobilize concepts already established about the divine nature, the nature of evil and also the nature of the human soul. As such concepts change, the free choice of the will takes on different features until it reaches its most defined form, in which it is revealed as the origin of moral evil – without reference to the divine authorship – and in which it is also revealed as essentially vicious – without any alternative but to accept divine aid. Therefore, if on the one hand the free choice of the will does not entail a relationship between God and the cause of evil, on the other hand it requires the relationship between God and the only way to stop evil. The objective of this work is to analyse the conceptual webs entailed in the concept of free choice, viewing it as a reading key capable of evidencing a certain internal logic in the movement involving Augustine's conversion to Christianity.

*Keywords:* **Augustine / free choice / God / evil / human soul / Christ**



# RÉSUMÉ

Pour considérer le libre-arbitre, Augustin doit mobiliser des conceptions déjà établies sur la nature divine, sur la nature du mal, ainsi que sur la nature du bien. À mesure que de telles conceptions se modifient, le libre-arbitre de la volonté prend des contours variés jusqu'au point d'atteindre la forme la plus achevée. Et c'est là où il se révèle en tant que racine du mal moral – nul rapport avec l'action divine – et où il se montre essentiellement vicié – sans autre alternative que d'accepter l'aide divine. Ainsi, si d'un côté le libre-arbitre de la volonté n'exige aucun rapport de Dieu à la cause du mal, d'un autre côté exige le rapport à Dieu comme le seul et unique chemin de correction du mal. Le but de ce travail de recherche est d'analyser les trames conceptuelles supposées dans la conception du libre-arbitre, voyant en cette dernière une clé de lecture assez forte pour mettre en évidence une certaine logique interne dans le mouvement qui implique la conversion d'Augustin au christianisme.

*Mots-clés : Augustin / libre-arbitre / Dieu / mal / l'âme humaine / Christ*

## Abreviaturas e Tradução

Para citar o texto bíblico, utilizamos as abreviaturas fornecidas pela *Bíblia de*

*Jerusalém*:<sup>1</sup>

### ***Antigo Testamento***

<i>Gênesis</i>	<i>Gn</i>
<i>Salmos</i>	<i>Sl</i>
<i>Sabedoria</i>	<i>Sb</i>

### ***Novo Testamento***

<i>Evangelho segundo são Mateus</i>	<i>Mt</i>
<i>Evangelho segundo são João</i>	<i>Jo</i>
<i>Romanos</i>	<i>Rm</i>
<i>Filipenses</i>	<i>Fl</i>
<i>Segunda aos Coríntios</i>	<i>2Cor</i>

Para citar as obras de Agostinho, utilizamos os títulos originais, sem abreviaturas, fornecidos pela Patrologia Latina.<sup>2</sup> As traduções dos textos de Agostinho e de comentadores são de nossa autoria.

---

<sup>1</sup> *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>2</sup> *Patrologiae cursus completus. Seria latina*. Accurante J.-P. Migne, Paris, 1841.

# Sumário

<b>Resumo substancial.....</b>	<b>12</b>
<b>Résumé substantiel.....</b>	<b>43</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>76</b>
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>80</b>
<i>O Livre-Arbítrio na Conversão de Agostinho ao Cristianismo.....</i>	<i>80</i>
1.1 O debate sobre o relato da conversão nas Confissões: a questão do método .....	80
1.2 Um momento de crise no pensamento.....	99
O Materialismo (Confissões, Livro VII).....	102
Rejeição da Astrologia.....	111
1.3 O Neoplatonismo.....	118
1.4 O Cristianismo.....	138
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>162</b>
<i>O Livre-Arbítrio nos Textos Pós-Conversão.....</i>	<i>162</i>
2.1 A escolha dos textos.....	162
2.2 A crítica ao materialismo.....	164
2.3 A natureza da alma humana.....	187
2.4 O livre-arbítrio como causa do mal.....	208
<b>Conclusão.....</b>	<b>230</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>236</b>

# Resumo substancial

O presente trabalho assume a concepção de livre-arbítrio como chave tanto na evolução quanto na convergência entre filosofia e religião junto ao pensamento de Agostinho. Nossa tarefa consiste em evidenciar uma certa ordem ligando os conteúdos teóricos (incluído o livre-arbítrio) então verificada no estudo de momentos mais ou menos vizinhos: um, o momento imediatamente anterior à conversão resumido no livro VII das *Confissões*, no qual a gênese dos fundamentos confere sentidos variados aos conteúdos; dois, o momento pós-conversão chamado “romano”, no qual a formulação acabada dos fundamentos confere sentido único aos conteúdos. Em ambos se coloca a mesma relação dos fundamentos – concepção de substância e concepção de causa – com determinados conteúdos teóricos – natureza criadora, o conjunto da criação, natureza humana (vide alma dotada de razão e de livre-arbítrio) – que ganham sentido conforme se ajustam aos fundamentos. O caminho assim traçado estabelece a concepção de livre-arbítrio como a mais extrema na cadeia dos

conteúdos, sendo não só devedora das concepções anteriores mas sobretudo a mola da conversão.

Desse modo o trabalho comporta momentos bem específicos de análise textual recortados da grandiosa *opera* agostiniana: o primeiro momento considera o livro VII das *Confissões* (397-398), no qual o autor narra os desfechos mais conceituais do movimento maior rumo à conversão; o segundo momento considera algumas obras produzidas no período “romano” (387-388), no qual Agostinho debate os mesmos temas, no entanto já formulados teoricamente, que foram decisivos na conversão.

Como justificar não só a escolha de tais textos considerados em cada um dos momentos mas sobretudo a busca em estabelecer uma relação entre eles? Para justificar antes a escolha das *Confissões* em separado, convém deixar clara nossa motivação de início: ao se conhecer o debate sustentado na tradição dos comentários sobre os livros “autobiográficos” das *Confissões* e, com maior ênfase ainda, sobre os fatos envolvendo a conversão de Agostinho ao cristianismo, não se verificou aí uma tentativa de encontrar lógica interna no movimento mesmo de conversão. Com efeito o debate vê muito bem certas dificuldades inerentes em manejar uma obra baseada na memória, – como a distância do sujeito em relação aos fatos narrados ou ainda o motivo velado do autor em falar abertamente sobre si – enfrentadas no sentido de se obter uma valoração mais ou menos objetiva do texto. Contudo não haveria nada bastante concreto a desautorizar o conto das *Confissões*, o motivo determinante sendo dado no cotejo da citada obra com os diálogos de Cassissíaco: segundo uma corrente, a conversão se caracterizaria de maneira diversa nos dois registros, muito religiosa em um e muito filosófica em outro. Já segundo a corrente contrária, a conversão se caracterizaria de maneira concordante nos dois registros, não cabendo levantar

dúvidas sobre o caráter verídico das *Confissões*.

Outras leituras vão também se agregar sem mais assumir as motivações iniciais do debate. Uma vez aceito o acordo entre os dois registros, importa reconstituir o movimento de conversão adotando certas hipóteses sobre as fontes de Agostinho na época dos acontecimentos – no caso tanto os sermões de Ambrósio quanto os *libri platoniorum*. Novamente se recorre a elementos extra texto no intuito de fornecer uma razão suficiente ao movimento de conversão; uma tarefa certamente a ser feita mas que todavia não deve substituir uma leitura atenta e rigorosa do texto mesmo.

Ante tanto as dificuldades levantadas no manejo das *Confissões* quanto as saídas encontradas na tradição dos comentários, nos esforçamos inclusive em jogar um novo olhar sobre as dificuldades fomentadoras do debate além obviamente de sugerir uma saída – a saber, a defesa de uma certa ordem teórica guiando o movimento de conversão – conforme uma leitura focada no texto (e não nos elementos extra texto). Em relação às dificuldades fomentadoras do debate, convém talvez observar se seria legítimo extrair a todo custo o caráter *objetivo* de uma obra como as *Confissões*, essencialmente forjada no caráter *subjetivo* da memória quanto aos nove primeiros livros. Em relação a sugerir uma saída, convém mais uma vez salientar a concepção de livre-arbítrio enquanto chave de leitura amarrando inteiramente o movimento de conversão.

Justificada assim a escolha do texto bem como nosso método de trabalho, se trata agora de descrever a abordagem a ser utilizada no estudo do livro VII. Aí Agostinho condensa as intensas modificações sofridas no pensamento em um curto intervalo de tempo: consegue se livrar dos fundamentos materialistas com a descoberta do neoplatonismo, para aceitar enfim o cristianismo – teoricamente ao

menos. Dado trajeto, se considerado sem a devida atenção, toma a forma de um movimento desordenado, não contendo em si mesmo suficiente lógica interna. Portanto não à toa a longa tradição dos comentários buscou projetar de fora um sentido sobre o movimento de conversão, oferecendo contribuições bastante valiosas. Não obstante a tentativa agora será mostrar de dentro o sentido já embutido no movimento de conversão.

Para fins de exposição a leitura do livro VII está dividida em três tópicos – *O Materialismo, O Neoplatonismo, O Cristianismo* – que esquematicamente retratam os diversos momentos da evolução ocorrida no pensamento de Agostinho. A nosso ver a passagem tanto do primeiro ao segundo quanto do segundo ao terceiro se traduz enquanto mudança na concepção de livre-arbítrio.

N'O *Materialismo* é formado o impasse no interior do pensamento: por um lado Agostinho já havia recusado o maniqueísmo enquanto doutrina; não obstante por outro lado continuava operando com fundamentos do materialismo, reduzidos na verdade a duas concepções, a de substância e a de causa, capazes entretanto de conferir sentido a toda realidade. A concepção de substância era entendida unicamente de maneira corpórea, ou seja, como algo ocupando lugar no espaço; já a ausência de substância era entendida unicamente como nada absoluto (*prorsus nihil*). No uso de categorias tão rígidas Agostinho devia conceber não só os seres mas também as relações entre eles.

Assim a busca em conceber a natureza divina num extremo e a natureza do mal no outro encadeava consigo o problema da conciliação entre ambas. Quanto à natureza divina, era forçoso converter no espaço atributos como a onipresença e a infinitude de modo a extraviar o alto teor de sua transcendência. Quanto à natureza do mal, ainda se Agostinho aventava a hipótese de não ser uma substância mas sim a

ausência de substância, se chocava no entanto com a questão de saber como, sendo equivalente ao nada absoluto, o mal chegava a configurar um *objeto* de temor; e sem encontrar uma solução minimamente razoável, Agostinho era levado a aceitar a outra hipótese do mal como sendo substância. Contudo, evitava desse modo uma questão sem saída para tão logo enfrentar outra: conciliar a existência de um Deus sumamente bom e onipotente, Criador único do universo criado, com a existência do mal. Tais eram as inevitáveis consequências de se verter o conteúdo da fé com o fundamento do materialismo referente à concepção de substância.

Além disso, a concepção de causa era entendida unicamente de maneira determinista, ou seja, como um ato definido segundo leis da natureza. Assim a busca em conceber a ação humana considerada moralmente, embora a mesma já tivesse a causa situada no livre-arbítrio da vontade, era conduzida de modo a se interrogar incessantemente sobre incisivos fatores internos ou externos atuando na escolha em fazer o bem mas sobretudo em fazer o mal. Agostinho contava sempre em remontar a uma causa anterior, e numa regressão contínua chegaria forçosamente ao Criador de todas as coisas. Aqui também se erguia uma questão semelhante à formulada acima: conciliar a existência de um Deus sumamente bom e onipotente, Criador único do universo criado, com a ação má da natureza humana na medida em que agiria segundo as leis da natureza vindas inteiramente de Deus. Tal era a inevitável consequência de se verter o conteúdo da fé com o fundamento do materialismo referente à concepção de causa.

O pensamento ficava então num impasse visto não conseguir nem se desfazer dos fundamentos necessários a conferir o sentido de toda realidade e nem avançar no conteúdo cristão. Portanto somente uma verdadeira mudança nos primeiros, capaz de sustentar a intelecção do segundo, dissolveria o impasse no qual



o pensamento estava alojado. Ainda um bom exemplo do modo como funcionava o pensamento em semelhante estado é tratado à parte no título *Rejeição da astrologia*. Agostinho enfim se convence sobre o fato da astrologia não ser uma autêntica ciência ao considerar fortes argumentos desmentindo a influência certa dos astros na vida humana. Após ouvir uma história que lhe foi confiada, a saber, a de homens nascidos no mesmo momento, sob uma só regência dos astros, e não obstante donos de destinos inteiramente diversos, Agostinho faz uma longa reflexão e chega a concluir que a astrologia acerta ou erra os acontecimentos futuros ao acaso, visto não existir uma estreita ligação entre a ordem estabelecida no céu e as escolhas humanas realizadas na terra.

Importa sobretudo notar, no episódio em questão, a recusa de Agostinho a uma doutrina na qual a iniciativa humana não tem vez; nesse sentido já havia também recusado o maniqueísmo, doutrina na qual a natureza humana é concebida na mistura de duas substâncias contrárias entre si, uma em essência boa e a outra em essência má. Assim o homem ficaria à mercê da maior ou menor influência sofrida na disputa entre ambas em todas as tomadas de atitudes morais; logo não teria a iniciativa de fazer uma ação boa ou má tão somente por si só, devendo referir a autoria de cada ação ao dualismo ontológico que lhe seria inerente. De modo análogo, a astrologia também não confere ao homem a iniciativa da ação, com a diferença de ver nos astros a causa não só das inclinações mas ainda das atitudes morais do homem, como também de todo o restante envolvendo o destino concernente a cada um.

Mas embora Agostinho consiga se destacar dos efetivos conteúdos propagados no maniqueísmo e na astrologia, resta contudo vinculado ao tácito fundamento infiltrado em tais conteúdos, a saber, a concepção de causa como relação em que um ser se refere ao outro, jogando a origem continuamente no além. Com

base nisso, Agostinho continuava a introduzir outro conteúdo indiscriminado no fundamento vigente, inclusive o conteúdo cristão tocante ao seguinte: nem a substância boa ou má, nem o movimento dos astros, mas somente o livre-arbítrio consiste na causa da ação humana. Porém, evocando a causa no contexto em que um ser se refere ao outro, Agostinho chegaria na origem máxima resumida necessariamente no Criador. Assim, se já não fazia a ação humana ter origem nem na substância do maniqueísmo, nem na ordem celeste da astrologia, fazia mesmo sem intenção ter origem no divino, variando o conteúdo mas não todavia a lógica.

N'O *Neoplatonismo*, tópico seguinte do capítulo, será dissolvido em toda extensão o impasse verificado no pensamento: com a descoberta dos *libri platoniorum* Agostinho encontra o meio de reformular os fundamentos indicados na concepção de substância e na concepção de causa. A concepção de substância vem a ser entendida não só de maneira corpórea, ou seja, como algo ocupando lugar no espaço, mas agora também de maneira incorpórea, ou seja, como espírito sem nenhum vínculo no espaço; já a ausência de substância vem a ser entendida não só como nada absoluto (*prorsus nihil*) mas agora também como mera privação (*spatiosum nihil*). No uso agora de categorias melhor elaboradas Agostinho deve conceber não só os seres mas também as relações entre eles.

Assim a busca em conceber a natureza divina num extremo e a natureza do mal no outro não mais encadeia consigo o problema da conciliação entre ambas. Quanto à natureza divina, corretamente intuída como espírito acima do espaço-tempo, se vislumbra o autêntico sentido de sustentar os atributos da onipresença e da infinitude: a onipresença divina se manifesta enquanto lei eterna válida em uníssono; e a infinitude divina se manifesta enquanto sabedoria sem número excedendo o alcance da razão humana. Dessa forma não se extravia mas antes se revela o alto teor

de sua transcendência. Quanto à natureza do mal, Agostinho não é mais forçado a escolher entre duas alternativas insatisfatórias mas, tornando o mesmo equivalente à ausência de substância no sentido de mera privação, chega a obter uma visão coesa do todo. Por um lado o mal traduzido negativamente em corrupção do ser, se não configura em rigor um objeto, decerto configura um horizonte a ser temido ou ainda a ser evitado. Por outro lado visto não equivaler a uma substância, em nada contraria a existência de um Deus sumamente bom e onipotente, Criador único do universo criado. Tais são as consequências de se verter o conteúdo da fé com o fundamento do neoplatonismo referente à concepção de substância.

Além disso, a concepção de causa vem a ser entendida não só de maneira determinista, ou seja, como um ato definido segundo leis da natureza, mas agora também de maneira auto-determinante, ou seja, como um ato autônomo tendo início absoluto no livre-arbítrio de nossa vontade. Assim a busca em conceber a ação humana considerada moralmente localiza na vontade a causa sem antecedente da ação boa como da ação má. O homem, feito à imagem e semelhança divina, tem não somente a chance de testemunhar as determinações da natureza à medida que entra no gênero *animal*, mas sobretudo de começar livremente uma série inédita de acontecimentos à medida que encerra uma alma dotada de razão e de livre-arbítrio. O emblema divino está em conceder ao homem a natureza do livre-arbítrio como autodeterminação; daí em diante o comando já não é divino mas unicamente humano. Ora, ainda então se o homem erra mediante o funcionamento da natureza que lhe foi outorgada inteiramente por Deus, carrega não obstante sozinho a autoria da má ação cometida. Portanto a recorrente incidência humana no mal moral em nada contraria a existência de um Deus sumamente bom e onipotente, Criador único do universo criado. Tal é a consequência de se verter o conteúdo da fé com o fundamento do

neoplatonismo referente à concepção de causa.

Sobretudo nesse momento a concepção de livre-arbítrio ganha destaque visto ser através do que se esclarece não só a falta cometida mas também o acerto alcançado. Através unicamente de uma escolha, o homem decide ficar refém do passageiro ou então se conformar ao eterno. Em outros termos, decide negligenciar o alto fim destinado à natureza humana ou então se guiar em direção ao fim. Contrariamente assim aos demais seres, o homem se mantém ou não ordenado em si mesmo em decorrência de uma escolha e não em decorrência de uma máxima da natureza. Portanto o ilimitado alcance do livre-arbítrio coloca tanto o perigo ao homem de se extraviar no inferior quanto o benefício de se perfazer no superior.

Enfim, o pensamento de Agostinho abandona o estado crítico na afirmação consciente dos novos fundamentos servindo como sustento ao conteúdo cristão. O impasse no qual havia anteriormente se alojado é dissolvido já que agora os fundamentos se mostram convenientes no sentido de verter com a razão o conteúdo da fé. As questões de ordem teórica uma vez assim solucionadas, o movimento de conversão será ainda estendido, ao menos de imediato, devido a questões de ordem moral.

N'O *Cristianismo*, último tópico do capítulo, convém se questionar antes de tudo sobre as razões que justificariam o movimento derradeiro da conversão. Que necessidade tinha Agostinho, uma vez satisfeita as exigências do pensamento, em ir além do neoplatonismo? Certamente não se trata mais de uma necessidade teórica, ou seja, não se trata mais de reformular os fundamentos conferindo sentido à realidade, mas se trata agora de uma necessidade moral, ou seja, se trata agora de agir em concomitância ao estabelecido como verdade. Mas os motivos de ordem moral vão no entanto levar a uma significativa mudança de ordem teórica: a fracassada busca

em se elevar ao divino mostra a Agostinho como somente a decisão do livre-arbítrio não basta em vista de garantir o sucesso da conduta encadeada em paralelo. Logo será exatamente a concepção de livre-arbítrio que, devido a uma vivência moral, sofrerá em seguida certo ajuste teórico. Portanto o movimento derradeiro da conversão se justifica segundo uma razão interna que não só leva o pensamento adiante mas também liga cada transição (no caminho feito do materialismo até o cristianismo), sendo o único elemento recorrente do começo ao fim.

Desde a recusa do maniqueísmo, Agostinho fazia um crescente esforço no objetivo de elaborar a verdade através da razão; respectivo estado crítico do pensamento, contado no livro VII das *Confissões*, se traduzia na tentativa custosa de elaborar, com base no materialismo, uma visão coesa acerca da relação entre divino e mundo como também da relação entre divino e humano. Somente após o contato com os *libri platonicorum* Agostinho consegue deixar semelhante estado crítico assumindo uma nova base em sustentação no pensamento. Desse modo o trabalho a ser ainda realizado não se coloca mais na esfera do intelecto e sim agora na esfera da moral: não é suficiente conhecer, sobretudo se deve atingir o eterno. Ao contrário no entanto do imaginado, o conhecimento vindo do intelecto não faz a vontade se redirecionar num único lance. Para Agostinho, a satisfação teórica dada na descoberta dos *libri platonicorum* cede lugar à desanimadora sensação da fraqueza como obstáculo ao eterno.

É assim estabelecido um claro limite na filosofia: se com efeito ela mostra aonde o homem deve ir, não oferece nenhum meio eficaz a tanto. Resta a cada um descobrir consigo mesmo as maneiras de ascender ao eterno. A filosofia então serve somente às indagações do intelecto mas não inclui os anseios da vontade. Perante a determinado limite estabelecido na filosofia, duas são as escolhas a fazer: ou se deve

aceitar ou se deve ir além do estritamente oferecido. Agostinho fica sem demora com a segunda terminando, enfim, no repouso do cristianismo, o exaustivo trajeto já há muito em marcha no pensamento.

A religião, inversamente à filosofia, não confere ao homem a chance de se fixar no eterno como simples decorrência de uma escolha. Mas, vendo no mesmo uma natureza corroída na dimensão do corpo – destinado à morte – como também na dimensão da alma, – ignorante da verdade – a religião manifesta o fato do homem não reunir as condições minimamente necessárias a se fixar no eterno. Agir nesse sentido indicaria somente desconhecer a natureza corroída que lhe pertence de fato, numa auto-avaliação orgulhosa sobre si mesmo. Lançado na miséria da existência, o homem não tem forças de vencer o infinito abismo de dessemelhança ontológica em comparação a Deus; mas Deus felizmente vem ao auxílio do homem instituindo a única via recondutora em Cristo.

Entre filosofia e religião se estabelece uma diferença bem localizada, a saber, enquanto em uma o meio exclusivo de acesso ao eterno está no homem já em outra está fora do homem. Mas de uma diferença em tese não muito grande nascem no entanto condutas bastante diversas: no neoplatonismo, o homem exalta a si mesmo na condição de único ator realizando a ascese; no cristianismo, o homem recusa a si mesmo a fim de aceitar Cristo como única via legítima realizando a ascese; no neoplatonismo, o homem louva a si mesmo ao invés de louvar o divino na medida conveniente; no cristianismo, o homem acusa a si mesmo na máxima referência do louvor ao divino. Agostinho assim entende haver graves falhas na filosofia: se mostra com acerto o fim onde é necessário ir, não conduz todavia ao fim; se faz conhecer Deus, não O glorifica à altura. Já a religião se manifesta como uma doutrina extremamente coerente: não só mostra com acerto o fim onde é necessário ir, mas

conduz sobretudo ao fim; não só faz conhecer Deus, mas sobretudo O glorifica à altura.

Com efeito, existe um abismo de dessemelhança ontológica entre homem e Deus agravado ainda mais devido à difusão da herança adâmica. Por causa disso o mediador entra como elemento absolutamente justificado dado os termos mesmos em definição: da natureza humana inscrita na morte do corpo e na ignorância da alma à natureza divina mantida em rigorosa transcendência não existe uma conexão direta. De um lado a natureza humana não tem forças de vencer o abismo colocado a sua frente; de outro lado a natureza divina consiste em alimento sólido demais a fim de ser assimilado pela dissoluta natureza humana. Assim é necessário haver um mediador sustendo semelhaça com ambas as naturezas, e somente Cristo, o Verbo feito carne, congrega a um só tempo a verdade eterna à nossa condição de morte.

Breve, a contribuição da filosofia na conversão de Agostinho está em lançar as bases definitivas, mas é a religião quem determina o último veredicto no pensamento. Uma fornece o instrumento teórico do acesso à verdade mas a outra fornece o instrumento efetivo da conformação à verdade. Quer dizer, no neoplatonismo Agostinho conhece o Verbo como espírito mas somente no cristianismo conhece o Verbo em carne e osso; no neoplatonismo conhece o Verbo como Senhor mas somente no cristianismo conhece o Verbo como escravo; no neoplatonismo conhece enfim o Verbo como eterno mas somente no cristianismo conhece o Verbo assumindo condição da morte.

De maneira coerente, no neoplatonismo o livre-arbítrio se mantém íntegro enquanto causa absoluta de si mesmo. Como se estivesse em um meio, escolhe ir na direção tanto do inferior quanto do superior, se tornando em um caso o autor e a vítima do mal à medida que se desvia do nobre lugar que lhe é assinalado, e se

tornando em outro caso o autor e o favorecido do bem à medida que se direciona ao nobre lugar que lhe é assinalado. Para a filosofia então o homem realiza ambas as tendências fundado unicamente sobre si mesmo; através assim do livre-arbítrio não só faz a escolha mas também a executa.

De maneira também coerente, no cristianismo o livre-arbítrio não se mantém íntegro enquanto causa absoluta de si mesmo. Como se estivesse amarrado no inferior, está fadado a ser o autor e a vítima do mal à medida que já se encontra longe do nobre lugar que lhe é assinalado; e caso ainda escolha se reerguer, não tem entretanto forças de sozinho desfazer os intrincados laços contraídos no longo comércio com o sensível. Portanto se carrega de um lado a autoria do mal, não carrega de outro lado a autoria do bem. Para a religião então o homem não realiza ambas as tendências fundado unicamente sobre si mesmo; através assim do livre-arbítrio faz no máximo a escolha de se reerguer, mas de forma alguma tem como a executar. A situação dramática em que se encontra acha somente socorro no advento do Cristo, único capaz de destruir nossas amarras sensíveis nos restituindo enfim a genuína liberdade. Logo nunca é através de si mesmo mas unicamente através da via externa erguida no Cristo que o homem encontra meio de se reerguer.

Em conclusão, vale destacar como ambos os meios de ascensão ao eterno, um defendido na filosofia, outro defendido na religião, estão intimamente ligados a uma determinada concepção de livre-arbítrio: o da filosofia está ligado a uma concepção de livre-arbítrio conservado em estado íntegro, o da religião está ligado a uma concepção de livre-arbítrio carimbado em estado corroído. Na mudança de uma a outra Agostinho escolhe mais exatamente entre duas extensões diversas do livre-arbítrio; não se trata assim de tomar uma decisão cerrada entre razão ou autoridade mas sim de ver no livre-arbítrio uma extensão efetiva – capaz de atingir o eterno



como também de descansar no passageiro – ou uma extensão quase nula – capaz unicamente de descansar no passageiro.

Ora, ainda se Agostinho avança da filosofia à religião devido a uma necessidade moral, ou seja, devido a uma necessidade de agir em concomitância ao estabelecido como verdade, jamais faz do Cristo um elemento externo à teoria. Pois o fato de Agostinho recorrer ao Cristo em vista de sanar dificuldades relativas à ação não torna o Cristo mero artifício alheio ao espírito da teoria ou então simples socorro vindo da fé. Muito ao contrário, a figura do Cristo vem admiravelmente completar o que falta à insuficiência inerente do livre-arbítrio. Assim se o movimento derradeiro da conversão assume em início motivações de ordem moral, como consequência engloba também ajustes de ordem teórica. Portanto a nosso ver a concepção de livre-arbítrio serve como fio condutor amarrando do começo ao fim a evolução intensamente vivida no pensamento de Agostinho.

---

No primeiro capítulo, se buscou evidenciar uma certa ordem ligando os conteúdos teóricos verificada no momento imediatamente anterior à conversão de Agostinho, resumido no livro VII das *Confissões*, no qual a gênese dos fundamentos – concepção de substância e concepção de causa – confere sentidos variados aos conteúdos – natureza criadora, o conjunto da criação, natureza humana (vide alma dotada de razão e de livre-arbítrio). Agora, já encontrada uma chave de leitura, se busca novamente evidenciar a mesma ordem ligando os conteúdos teóricos verificada no momento pós-conversão chamado “romano”, no qual a formulação acabada dos fundamentos confere sentido único aos conteúdos. O caminho assim traçado estabelece a concepção de livre-arbítrio como a mais extrema na cadeia dos

conteúdos, continuando a ser devedora das concepções anteriores.

No segundo capítulo são assim consideradas algumas obras produzidas no período “romano” (387-388), no qual Agostinho debate os mesmos temas, no entanto já formulados teoricamente, que foram decisivos na conversão. Em primeiro lugar cabe sublinhar a crítica ao materialismo no *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* e também no *De genesi contra manichaeos*; em seguida, uma elaboração voltada a situar a natureza da alma humana na ordem do espírito no *De immortalitate animae* e também no *De quantitate animae*; e em último, uma reflexão sobre o livre-arbítrio no *De libero arbitrio* (livro I).

Para justificar antes a escolha de tais textos em separado, convém notar o fato de retratarem um momento teórico em que, uma vez assentado os fundamentos doadores de sentido à realidade, Agostinho deve dar início à tarefa de reformular em toda extensão cada conteúdo visado. Nas obras dedicadas ao maniqueísmo Agostinho tem a chance agora de caracterizar a doutrina de uma outra ótica; assumindo o lugar do opositor, revisa as idéias um dia consideradas verdadeiras no intuito de mostrar que são falsas; assim os referidos conteúdos também se estabelecem segundo critérios negativos. Já nas obras dedicadas à natureza da alma humana Agostinho tem a chance agora de extrair as mais diversas consequências quanto ao fato da mesma ser um espírito. Por fim, na obra dedicada ao livre-arbítrio Agostinho tem igualmente a chance de extrair as mais diversas consequências quanto ao fato do mesmo ser uma causa absoluta.

Para justificar a busca em estabelecer uma relação entre o livro VII das *Confissões* e as obras acima citadas, convém alegar não só a coincidência dos temas tratados mas a ocorrência de uma ordem semelhante no encadeamento entre eles: é certo que nas *Confissões* os conteúdos visados estão em fase de construção enquanto

que nas demais obras já revestem uma forma acabada quanto ao essencial; no entanto em ambos os momentos vigora a mesma relação lógica entre um conteúdo e outro, ou melhor traduzindo, tanto a formulação sobre a natureza da alma humana tem como supostas a formulação sobre a natureza divina e sobre a natureza do mal quanto a formulação sobre o livre-arbítrio tem como suposta a formulação sobre a natureza da alma humana. Assim a chave de leitura encontrada no livro VII das *Confissões* nos fornece o recorte do segundo capítulo, sendo ele dividido em três tópicos – *A crítica ao materialismo, A natureza da alma humana, O livre-arbítrio como causa do mal*.

N'A *crítica ao materialismo* são reconstituídos alguns argumentos sustentados em vista de dois fins: um, a defesa do cristianismo contra as falsas acusações oriundas do círculo maniqueu; dois, a refutação do estabelecido como verdade no interior de respectivo círculo. Desse modo, ao tratar a natureza divina Agostinho tanto defende o cristianismo contra a falsa acusação de tornar Deus semelhante ao homem quanto refuta a idéia veiculada no maniqueísmo de um Deus corporeamente extenso, o que forçosamente espacializaria atributos tais como a onipresença e a infinitude desvirtuando o alto teor de sua transcendência. Acontece de modo análogo ao tratar a natureza do mal considerado em caráter físico e em caráter moral. Em caráter físico, Agostinho tanto defende o cristianismo contra a falsa acusação de legitimar o mal como sendo obra divina quanto refuta a idéia veiculada no maniqueísmo do mal como substância. Nesse sentido analisa três definições convergentes no intuito único de esclarecer que, em hipótese alguma, o mal deveria ser visto como uma substância mas deveria inversamente ser visto como mera ausência de substância. Eis as definições: o mal consiste no que é contrário à natureza; o mal consiste no que prejudica; o mal consiste na corrupção.

Numa breve consideração sobre cada uma, se manifesta a incoerência da

idéia maniqueísta: se o mal é o contrário à natureza, não deve logicamente ser uma natureza; não cabe assim lhe atribuir substância. Ou ainda, se o mal é o que prejudica, nada faz senão subtrair de algum bem ao que prejudica. Todavia se fosse uma substância nada encontraria a prejudicar na constituição do universo maniqueísta: nem a si mesmo, visto não conter bem algum; nem a substância do sumo bem, visto ser imutável; então não haveria subtração de bem em nenhuma das substâncias, e a corrente definição não faria mais sentido. Por último, se o mal é a corrupção, necessita se colocar em uma substância ao invés de ser uma. Pois o efeito da corrupção está em danificar o caráter íntegro de um ser, imprimindo marca unicamente defectiva. E caso se insista no contrário, ou seja, caso se insista na afirmação do mal como substância, decorreriam conclusões um tanto embaraçosas: enquanto o mal estaria isento de sofrer uma corrupção, o bem estaria inteiramente sujeito a tanto; de onde se manifestaria a excelência do mal sobre o bem. Mas nem o maniqueísmo assumiria abertamente um erro tão grave, e não obstante o mesmo decorre das premissas aí estabelecidas. Portanto a análise das três definições contraria de forma unânime a idéia do mal como substância.

No entanto Agostinho não limita a refutação ao âmbito teórico, buscando mostrar como também resta válida no âmbito concreto do mundo físico. Pois seria temerário manter a inexistência ontológica do mal e não levar em conta tantas aberrações e sofrimentos atestados sem trégua. Certamente, a idéia maniqueísta do mal como substância conserva ainda alguma força na medida onde ocorre notar, no universo criado, seres não só benéficos e atraentes mas também nocivos e repugnantes; a forma e a beleza habitando com o disforme e o feio; a harmonia de alguns elementos sendo desfeita mediante a intromissão de outros. Logo não basta assegurar em teoria a inexistência ontológica do mal, é necessário além disso verter a

teoria na realidade.

O maniqueísmo lança então argumentos sedutores e de fácil entendimento no objetivo de tornar verossímil a idéia do mal como substância. Elegendo o homem a referência máxima na valoração do universo criado, busca estabelecer a existência do mal sobre o fato de haverem seres não só inúteis mas sobretudo nocivos e mesmo fatais ao homem. Com argumentos desse gênero quer desautorizar a fé num único Criador, dada a exigência de tais seres anunciarem origem não no sumo bem mas sim no sumo mal. Cabe daí a Agostinho fazer o mal no sentido de mera ausência entrar efetivamente na economia do universo, além de desmontar os argumentos sedutores do maniqueísmo. Em primeiro lugar, como no universo o conveniente a certa natureza é inconveniente a outra, se mostraria vão associar o mau com um ou mesmo com alguns elementos; nada é absolutamente mau em si mesmo mas somente em relação a – e na condição de ficar aquém ou além da reta medida estabelecida a cada natureza. Portanto elemento algum encarna o mau absolutamente, antes ao contrário, ou certo elemento vem a ser benéfico em um aspecto e nocivo em outro a um único sujeito ou vem a ser benéfico e nocivo no mesmo aspecto a sujeitos diversos.

Em segundo lugar, e já no acordo ao que agora foi dito, o homem não serve como referência máxima na valoração do universo criado devido a razões um tanto óbvias: sem dúvida também inserido no mesmo universo criado, o homem alcança com o olhar uma ínfima parcela a cada vez e jamais o todo a uma só vez; ora, somente estaria autorizado a julgar os demais seres caso abarcasse o universo criado num simples olhar, vislumbrando as inúmeras relações estabelecidas como necessárias ou não ao melhor estabelecimento da ordem. Portanto sem ter conhecimento de causa vale mais ao homem se reconhecer na ignorância a sustentar veredictos distorcidos. Desse modo Agostinho refuta a idéia maniqueísta do mal

como substância levando em consideração cada uma de suas implicações.

Já ao tratar a natureza do mal em caráter moral, Agostinho tanto defende o cristianismo contra a falsa acusação de legitimar o mal na esfera humana como sendo obra divina – ainda se de forma indireta – quanto refuta a idéia veiculada no maniqueísmo do homem se constituir na mistura de duas substâncias contrárias entre si, uma em essência boa e a outra em essência má. A substância boa levaria o homem a agir com correção, e a substância má levaria o homem a cair no erro. Ora, a falha do maniqueísmo consiste em negligenciar a diferença entre uma relação de causa determinista, extensiva ao corpóreo, e uma relação de causa livre, extensiva ao espírito. Fecha assim o sujeito moral na categoria determinista, em busca incessante de definir a causa de uma ação como se a vontade mesma não fosse a causa sem nenhum antecedente. Diante disso, o único meio de não referir ao Criador sumamente bom as ações humanas condenáveis estaria em instituir o dualismo ontológico já caracterizado acima. Mas se desse modo o maniqueísmo encontra uma maneira de não acusar o Criador sumamente bom, leva a vantagem de também não acusar o homem como autor do mal moral. Pois no lugar de acusar a si mesmo o homem busca se justificar como inocente, e longe então se de corrigir quer sempre referir a outrem o erro que lhe pertence.

À medida que dissimula ao invés de assumir a autoria dos erros cometidos, o homem não faz esforço algum no sentido de se desfazer das amarras sensíveis e acaba então consentindo indefinidamente ao mal moral. Cada vez mais tem a sensação de ser dominado em relação ao que seria justo dominar; e arrastado com tamanha força acredita não ser ele mesmo mas certa substância estranha quem atua em troca. Mas se antes de tudo não reconhecer a autoria dos erros cometidos, o homem nem sequer terá como esboçar uma iniciativa de se reerguer.

Enfim, Agostinho traça a cada assunto considerado um movimento no qual defende o cristianismo contra as falsas acusações oriundas do círculo maniqueu, e outro movimento no qual refuta o estabelecido como verdade no interior de respectivo círculo. Em conclusão, vale notar como os mesmos assuntos crucias que moveram a conversão de Agostinho continuam ecoando, se não ao modo de um dilema, ao modo ainda de uma conceituação cada vez melhor elaborada; com efeito não se trata agora de mudar mas sim de firmar os fundamentos conquistados na filosofia em vista unicamente de sustentar o conteúdo cristão.

N'A *natureza da alma humana* são reconstituídos alguns argumentos sustentados em vista de dois fins: mostrar como a alma não se insere na esfera do corpo, na construção de um discurso indireto sobre a mesma; dizer abertamente o que a alma é, na construção de um discurso direto sobre a mesma. Para tanto, se deve salientar o fato de Agostinho já ter estabelecido alguns outros conteúdos dando norte à atual investigação: conhece a natureza divina como espírito fora do espaço-tempo e a natureza criada como matéria dentro do espaço-tempo, encontrando assim os requisitos necessários a fim de elaborar uma correta reflexão sobre a singular natureza da alma humana. De um lado, a última guarda em comum com a natureza divina ser espírito fora do espaço, e de outro lado guarda em comum com a natureza criada ter início dentro do tempo. No interior então de tais limites se colocará a atual investigação.

A construção do discurso indireto sobre a alma humana obedece a seguinte ordem: ela não é um mero acidente da substância *corpo*; ela não é a substância *corpo*; ela não é, rigorosamente falando, comunicada no uso de uma linguagem quantitativa. Em relação ao primeiro item, Agostinho utiliza dois incisivos argumentos no sentido de mostrar que a alma não é intrínseca ao corpo como são a cor ou a forma. A saber,

se de fato fosse assim ela não manteria um exercício autônomo e sim em tudo relacionado com a substância onde existe. Mas diversamente dos outros acidentes, a alma não só tem uma função no corpo à medida que lhe confere o equilíbrio ou a harmonia mas vai além no exercício autônomo da razão. E depois, evocando o critério bastante conhecido da semelhança entre sujeito e objeto como condição necessária à realização do ato cognitivo, Agostinho busca inferir a natureza do sujeito levando em consideração a natureza do objeto correspondente. Assim o sujeito *corpo* tem como objeto algo com características moldáveis aos cinco sentidos, subsumido na ordem do mundo físico. Já o sujeito *alma* tem como objeto específico algo intuído exclusivamente no domínio da razão, subsumido na ordem do mundo inteligível. E se conforme o critério acima a natureza do objeto indica em certa medida a natureza do sujeito, Agostinho está autorizado a estabelecer uma manifesta diferença de natureza entre o sujeito corpo e o sujeito alma.

Em relação ao segundo item, o autor busca agora elucidar como a alma, sendo sim uma substância, não é a substância corpórea. Ora, não é em absoluto necessário que, a fim de ser uma, a alma assuma uma extensão no espaço ou se manifeste em alguma das três dimensões. Aqui não cabe analogia com elemento físico, ainda se guardam em comum o caráter mais essencial de ser uma substância, ou em outros termos, de ser algo simples e não sujeito à decomposição. Como forma de estabelecer a distinção entre ambas as substâncias, Agostinho analisa um dos atos que concernem à alma, no caso a memória. Em relação ao terceiro item, Agostinho alerta não ser a rigor legítimo usar um vocabulário extensivo quando se trata do inextensivo. Visto a alma existir sem conter largura, altura ou comprimento, não se encaixa nos moldes do referido vocabulário em sentido próprio mas somente em sentido figurado: desse modo, seria dado afirmar a grandeza da alma não em sentido



próprio de dimensão física mas somente em sentido figurado de magnitude moral.

Já a construção do discurso direto sobre a alma humana tem como guia a seguinte definição de Agostinho: a mesma “*é uma substância dotada de razão, apta a reger um corpo.*”<sup>3</sup> Num momento, cabe considerar a alma humana em si mesma como substância dotada de razão; e noutro momento, cabe considerar a alma humana em referência a outrem como apta a reger um corpo. Em si mesma, a alma humana dotada de razão acessa o mais alto objeto de conhecimento erigido na verdade eterna; assim, deve manifestar alguma semelhança com tão nobre objeto na medida em que consegue lhe servir de substrato. Ora, não sendo eterna como a verdade, a alma humana não deve todavia ser destinada a morrer como a criatura sem razão; mas em acordo à necessidade de guardar alguma semelhança com o mais alto objeto de conhecimento, assume a condição da *imortalidade*. Para melhor estabelecer dada condição, Agostinho tem adiante a tarefa de refutar duas objeções: uma, nem sempre a alma humana serve de substrato à verdade eterna, antes ao contrário, geralmente se encontra alienada da mesma ou devido à ignorância ou devido ao esquecimento; duas, ainda se a alma humana serve de substrato à verdade eterna, sofre inúmeras mudanças temporais, e ao se transformar leva junto o objeto nela armazenado.

Ainda na consideração da alma humana em si mesma como substância dotada de razão, vale notar a ambivalência das direções colocadas a sua frente, tendo a função tanto de se manter no mundo contingente por meio do corpo quanto de se manter no mundo eterno na imediatez da razão; atuando em ambos os domínios, visa uma certa classe de objetos comum a vários seres e diversamente em outro certa classe de objetos exclusiva a si mesma. Portanto, atua no mundo exterior mas

---

<sup>3</sup> “Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris, quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.” De Quantitate Animae I, XIII, 22.

também num domínio inteiramente autônomo em relação ao mundo exterior. Desse modo concede o sustento ao corpo a um só tempo onde é o sustento de si mesma, e não sem motivo recobre em toda extensão o sinônimo de *vida*. E se a alma consiste não só na unidade mas também na vida do corpo é claramente devido ao fato de ser em essência tudo o que delega ao corpo ser em acidente. Portanto se trata de uma natureza motora em oposição a uma segunda natureza capaz simplesmente de receber o impulso do movimento; daí ambas se distinguirem sem embaraço algum: enquanto a natureza da alma é vida no sentido forte, a natureza do corpo suporta no máximo acolher a vida.

A coincidência entre alma e vida também fornece uma nova evidência acerca da imortalidade: se ambas coincidem inteiramente não teriam como deixar de coincidir jamais; são na verdade uma mesma e única essência, e tentar abstrair uma da outra consistiria em equívoco. Assim à medida que ambas se indicam mutuamente se torna ainda mais manifesta a imortalidade da alma, já que sendo vida nunca se alienaria de si mesma. Não obstante, Agostinho tem mais uma vez a tarefa de refutar a seguinte objeção: ainda se a alma coincide com a vida não coincide decerto com a fonte da vida, e nada então decide sobre entrar ou sobre sair da existência; visto a última ter lhe sido outorgada fica também sob o risco de lhe ser retirada, e em conclusão a alma estaria sujeita à morte.

Em referência a outrem, a alma humana apta a reger um corpo se liga intimamente a ele no incessante trabalho de contactar o mundo sensível; faz o corpo agir e conhece em troca tudo o que lhe atinge nos mínimos detalhes. Uma tão grande adesão traz com efeito a dificuldade de entender como a alma, na condição de substância inextensa, conhece cada afecção ocorrida no corpo nos mais diversos lugares e inclusive de maneira simultânea sem lhe ser espacialmente presente. O

esforço em esclarecer tão intrincada relação faz Agostinho recorrer à analogia com os sentidos, numa análise voltada ao ato da visão.

Uma outra questão igualmente delicada sobre o modo como se estabelece a relação entre a alma inextensa e o corpo extenso é a seguinte: enquanto uma não admite divisão, o outro admite um número infinito de divisões. Nesse sentido não há simetria rígida capaz de fechar em absoluto a relação, já que se de um lado a alma como fonte de vida não está inscrita localmente no corpo, de outro lado o corpo quando dilacerado se torna sem vida em algumas ou mesmo em todas as partes antes reunidas. Embora a questão seja bastante complexa, Agostinho não obstante oferece elementos elucidativos sobre a mesma em recorrência agora a uma analogia com o funcionamento da linguagem.

Uma vez abordadas as questões mais metafísicas da relação entre alma e corpo, cabe enfim detalhar os diversos níveis de atuação de uma sobre o outro. No nível mais básico a alma confere vida ao corpo em caráter rudimentar; no segundo nível a alma confere vida sensitiva ao corpo direcionando os órgãos sensoriais aos objetos correspondentes; no terceiro nível a alma confere ao corpo uma vida regada segundo a razão. Mas se a alma vegetativa atua somente no nível mais básico, e se a alma animal atua no segundo nível, a alma dotada de razão não só atua no terceiro nível como inclusive vai além. Porém se trata no caso de uma atenção voltada não ao corpo mas a si mesma, ou ainda ao que resta superior a si mesma. Daqui em diante Agostinho descreve a ascensão do seguinte modo: no quarto nível a alma se recolhe e toma consciência de ser uma natureza mais elevada ante o universo físico, em busca de governar os trâmites sensíveis; no quinto nível a alma finaliza o movimento anterior sem mais cambalear em frente às incertezas de uma existência contingente; no sexto nível a alma, ao invés de dominar o passageiro, descobre o olhar interno da

razão destinado a fixar o eterno; e no sétimo nível a alma chega enfim a contemplar o eterno.

Em conclusão, vale notar como somente a alma humana dotada de razão acessa a escala ontológica desde os níveis mais humildes até o mais elevado, atuando sobre uns mediante submissão ao outro. Encerra assim uma natureza capaz de reger o passageiro (no breve curso da existência mundana), mas sobretudo capaz de se eternizar no divino: e sem dúvida reside nisso o fim verídico e a excelência máxima da natureza humana.

N'O *livre-arbítrio como causa do mal* são reconstituídos os argumentos sustentados no livro I do diálogo tendo em vista sobretudo estabelecer o mecanismo interno da vontade humana como causa auto-determinante das ações. Para tanto, se deve salientar o fato de Agostinho já ter estabelecido alguns outros conteúdos dando norte à atual investigação. De um lado concebe o sublime ser de Deus como espírito fora do espaço-tempo concentrando todos os designativos que lhe dizem tão somente respeito: onipotente e jamais sujeito à mudança, Criador único infinitamente acima do criado, regente justíssimo do todo sem necessidade alguma de nada. De outro lado concebe o mal como algo inteiramente reduzido à esfera da ação humana, significando o agir ou ainda o sofrer do sujeito em caráter moral. No interior então de tais limites a investigação se colocará desde o início: não cabe mais questionar se Deus é o autor do mal e sim questionar agora “*de onde vem o mal que fazemos.*”<sup>4</sup>

Mas a busca em estabelecer a causa do mal não será realizada de maneira direta, cabe antes chegar num acordo sobre o que seja “fazer o mal.” Em outros termos, achar o elemento comum atrás das mais variadas ações consideradas más. Que característica faz todas entrarem numa mesma categoria? Duas são as hipóteses

---

<sup>4</sup> “...dic mihi unde male faciamus.” De Libero Arbitrio I, II, 4.

levantadas, a saber, a ação é boa ou má caso consentida ou recriminada no interior da lei humana em vigência, ou ainda, a ação é boa ou má caso o sujeito atuante deseje ou evite receber o mesmo em troca; no entanto nenhuma resiste a uma análise mais cuidadosa. Uma terceira hipótese levantada consegue enfim estabelecer o elemento comum atrás das más ações, a saber, todas ocorrem devido à paixão dominante, estando aí incluído os demais sentimentos à medida que são vistos como derivações suas.

Em que exatamente consiste a má ação movida com a paixão dominante? É necessário entender como paixão dominante o amor desregrado dos bens passageiros e mutáveis; assim a má ação se define no anseio sem limites em obter ou em conservar tais bens. Ao contrário, o amor conveniente dos bens eternos e imutáveis guia a boa ação, que assim se define no anseio legítimo em obter ou em conservar tais bens. Portanto, conforme um critério teórico bastante nítido – que classe de objetos norteia a ação – se delineia em termos morais não só a má como também a boa conduta; ora, se teoricamente ao menos o critério nada tem de ambíguo, em certas situações correntes não se mostra tão fácil discernir o valor das alternativas a seguir. Quando alguém sofre ataque violento, deve reagir em legítima defesa causando mesmo a morte do agressor? O ímpeto em resguardar nossa vida ou integridade física à custa contudo de ferir uma outra se caracteriza como má ação?

Claramente sim, visto semelhante ação manifestar um anseio sem limites em conservar bens passageiros e mutáveis. Mas desse modo surge então um certo dilema: se o ato de matar alguém em legítima defesa é condenado na lei moral, é no entanto absolvido na lei civil; logo o dilema reside em decidir, nas situações onde as duas leis se contradizem, o melhor caminho a tomar conforme as tendências mais caras ao sujeito. Certamente a contradição às vezes estabelecida entre as duas leis

acontece devido à diferença dos fins visados: a lei moral estabelece como fim a elevação do indivíduo mediante o alto exercício da razão; e a lei civil estabelece como fim regular o convívio entre muitos mantendo a ordem na sociedade. Logo a diferença dos fins reflete na adoção específica dos meios. No caso da moral relacionada ao indivíduo não faz sentido encarecer bens passageiros como a vida mundana ou a integridade física. Mas no caso da conduta relacionada ao cidadão não faz sentido inibir um mal menor na iminência de ocorrer um mal maior. Todavia, não existe só uma diferença de fins mas mesmo de natureza entre as duas leis; enquanto a lei moral baseada na verdade eterna é justa em absoluto, a lei civil baseada na realidade temporal é justa segundo as circunstâncias. Contudo, ainda se através das mais variadas mudanças a última busca se manter justa, ela conserva como fundamento a lei eterna.

Uma vez definido o mal moral, Agostinho vai se concentrar agora na análise da natureza humana visando mostrar como *ontologicamente* se torna causa do mesmo. Para tanto é necessário investigar se o amor desregrado dos bens passageiros e mutáveis, embora deixe o homem em constante estado de alerta (devido ao medo de não os obter ou de não os manter junto a si) e cause além disso danos exteriores, é condizente ou não com a natureza do homem. Assim a investigação vai agora no sentido de entender como o homem está ordenado em si mesmo, o que antes exige entender como o homem está ordenado na hierarquia do ser.

Considerado no conjunto da criação, o homem sem dúvida carrega muitos traços em comum com as mais diversas formas de existência. Ainda assim, não se coloca lado a lado mas exerce absoluto domínio sobre todos os demais seres inseridos no conjunto da criação. Ao que se deve então atribuir a chance de exercer tão ilimitado domínio? Ora, nem aos atributos físicos, visto o homem ser inferior a

muitos, nem ao princípio animante, visto o homem ser igual a outros dotados também de sentidos. Logo, somente à razão se deve atribuir a chance do homem exercer tão ilimitado domínio sobre todos os demais seres já que, caracterizada como um movimento reflexivo, torna o mesmo capaz de agir no mundo segundo um cálculo ou uma deliberação. Portanto o homem está ordenado na hierarquia do ser quando domina os demais seres mediante o uso da razão.

Elucidada a questão acima, cabe agora entender como o homem está ordenado em si mesmo. Ora, se conforme ao já estabelecido a razão consiste no melhor do homem, não é difícil vislumbrar a necessidade de lhe submeter tanto as inclinações corpóreas quanto as paixões anímicas como única forma de estar ordenado em si mesmo. Tanto na relação ao conjunto quanto na relação consigo o homem deve dominar os traços reconhecidos em comum com os demais seres; desse modo faz a razão atuar ou num único âmbito – exercendo domínio sobre o mundo externo mas não sobre si mesmo – ou em ambos – exercendo domínio sobre o mundo externo *enquanto consequência* do domínio sobre si mesmo. Num caso está entre os estultos e noutro caso está entre os sábios. Ocorre no entanto indagar o motivo de haver um grande desequilíbrio numérico entre ambos os lados, e desse modo talvez se desconfie que os homens sejam forçados de alguma maneira a se manter ocupados com o mundo externo ao invés de se ocuparem consigo mesmos. Mas através de uma argumentação bastante clara, Agostinho estabelece não existir nenhum ser capaz de forçar os homens a se tornarem escravos da paixão; se o fato acontece, não é devido a um constrangimento mas somente a uma escolha do livre-arbítrio de nossa vontade. Portanto a questão colocada no início, a saber, *de onde vem o mal que fazemos*, tem formulada agora a resposta: todo mal cometido na esfera humana vem unicamente da autodeterminação intrínseca ao livre-arbítrio.

Mas o desfecho dado agora à causa do mal constrói no entanto um impasse: seguramente todos os homens desejam ser felizes embora a grande maioria escolha voluntariamente sofrer as consequências nefastas de suas más ações. Ora, como sustentar então que os homens desejem ser felizes e escolham voluntariamente sofrer? Para tanto, basta dissociar a relação dos homens com o fim e a relação dos homens com os meios: se na relação ao fim todos desejam ser felizes, na relação aos meios somente alguns elegem os objetos dignos de realizar o fim. Já a grande maioria elege objetos indignos que ao invés de realizarem na verdade afastam o fim. Assim o valor moral conferido à vontade e às ações decorrentes não deverá ter como parâmetro o fim mas unicamente os meios: uma e outra não serão chamadas boas ou más devido ao mero fato de colocarem a felicidade no horizonte, mas uma e outra serão chamadas boas ou más devido ao decisivo fato de elegerem objetos eternos e imutáveis ou passageiros e mutáveis como dignos a oferecerem uma autêntica felicidade.

Antes da vontade se tornar boa ou má conforme a escolha dos meios visando a certo fim, se caracteriza como um movimento inteiramente autônomo na realização de si mesmo: decide sem limites querer ou não querer algo. Mas quando decide querer o eterno, o querer basta a si mesmo no sentido de garantir a aquisição do objeto; todavia quando decide querer o passageiro, o querer não basta a si mesmo no sentido de garantir a aquisição do objeto. Portanto a vontade tanto decide ser boa quanto decide ser má, e logo merece colher os frutos de ambas as decisões, a saber, as recompensas de um lado e os castigos de outro. Além disso, o direcionamento da vontade separa os homens em duas classes diversas segundo não só a natureza do objeto escolhido mas segundo também a natureza da lei observada. Quando o homem busca o objeto ajustado ao fim último da felicidade, segue com efeito os ditames da



lei eterna; já quando busca objetos avessos ao fim último da felicidade, negligencia com efeito os mencionados ditames devendo forçosamente então tolerar aqueles convencionados na lei temporal. Assim enquanto um não tem necessidade da lei temporal na medida onde se submete à lei eterna, já o outro tem inteira necessidade da lei temporal na medida onde negligencia a lei eterna.

Para fechar a análise do *De Libero Arbitrio* em relação ao livro I, vale destacar que ambas as tarefas delineadas no início chegaram a resultados significativos: se firma tanto a definição do mal moral – ou o que seja “fazer o mal” – quanto a causa última do mal moral – ou “de onde vem o mal que fazemos.” Desse modo é finalizado o estudo do segundo momento abordado em nosso trabalho.

---

No intuito de extrair a conclusão como um todo, importa observar a concepção de livre-arbítrio sob duas faces: uma de maior implicação teórica e outra de maior implicação moral. À medida que o livre-arbítrio ganha os contornos que lhe caracterizarão em definitivo sobressai a face teórica sobre a face moral, já à medida que o livre-arbítrio exige o Cristo como complemento necessário sobressai a face moral sobre a face teórica. A gênese da concepção, vista em detalhe no livro VII das *Confissões*, termina assumindo as seguintes determinações: o livre-arbítrio, ligado à alma humana inscrita na ordem do espírito, não é constrangido por nenhuma causa alheia pois ele é causa absoluta de si mesmo. Assim se torna autor exclusivo do mal sem contrariar a exigência de existir um único Criador sumamente bom e onipotente. No *De Libero Arbitrio* Agostinho se dedica sobretudo a explicar como o livre-arbítrio se constitui em autor do mal sem nada referir ao Criador; tais são as características de maior implicação teórica junto ao pensamento de Agostinho.

Mas uma vez estabelecido como autor do mal, o livre-arbítrio em acréscimo também se estabelece como autor do bem, e logo nasce a necessidade de se assumir uma conduta moral conforme a verdade teórica já aceita. No entanto ao caráter meramente negativo do livre-arbítrio – traduzido na chance de criar raízes no passageiro – não se acrescenta um caráter efetivamente positivo – traduzido na chance de se lançar no eterno – mas antes a constatação de uma grande insuficiência, compensada somente com o socorro do Cristo; e tais são as características de maior implicação moral junto ao pensamento de Agostinho.

# Résumé substantiel

Ce travail de recherche assume la conception du libre-arbitre comme clé tant dans l'évolution que dans la convergence entre philosophie et religion au sein de la pensée d'Augustin. Notre tâche consiste à mettre en exergue un certain ordre en liant les contenus théoriques (le libre-arbitre inclus), alors vérifié dans l'étude de moments plus ou moins voisins : premièrement, le moment immédiatement antérieur à la conversion, résumé dans le livre VII des *Confessions*, où la genèse des fondements confère divers sens aux contenus ; deuxièmement, le moment post-conversion dénommé « romain », où la formulation achevée des fondements confère un sens unique aux contenus. Dans les deux se présente la même relation entre fondements – la conception de la substance et la conception de la cause – et certains contenus théoriques – la nature créatrice, l'ensemble de la création, la nature humaine (soit l'âme dotée de la raison et du libre-arbitre) – qui gagnent du sens à mesure qu'ils s'ajustent aux fondements. Le parcours ainsi tracé établit la conception du

libre-arbitre comme la plus extrême dans la chaîne des contenus, en étant non seulement la débitrice des conceptions antérieures mais surtout le ressort de la conversion.

De cette façon, le travail comporte des moments spécifiques de l'analyse textuel recoupés de la grandiose *opera* augustinienne : le premier considère le livre VII des *Confessions* (397-398), dans lequel l'auteur narre les conséquences les plus conceptuelles du mouvement majeur menant à la conversion ; le second considère quelques œuvres produites durant la période « romaine » (387-388), qui comportent les mêmes thèmes, toutefois déjà formulés théoriquement, qui furent décisifs dans la conversion.

Comment justifier non seulement le choix de tels textes considérés pour chacun des moments mais surtout la quête d'établir une relation entre eux ? Pour justifier en premier lieu et à part le choix des *Confessions*, il convient de laisser claire notre motivation initiale : en connaissant le débat sustenté par la tradition des commentaires sur les livres « autobiographiques » des *Confessions* et, avec d'avantage d'importance, sur les faits attachés à la conversion d'Augustin au christianisme, une tentative de comprendre la logique interne dans le mouvement même de la conversion n'a pas été vérifiée. En réalité, le débat envisage clairement certaines difficultés inhérentes à la manipulation d'une œuvre ayant pour base la mémoire, – comme la distance du sujet en relation aux faits narrés ou encore la motivation voilée de l'auteur à parler ouvertement de lui-même – aux quelles il fait face afin d'obtenir une appréciation plus ou moins objective du texte. Néanmoins, il n'y aurait rien de suffisamment concret qui mettrait en doute le récit des *Confessions*, la raison déterminante pour cela se trouve dans la comparaison entre l'œuvre citée et les dialogues de Cassiciacum : selon une tradition de commentaires, la conversion se

caractériserait de manière diverse dans les deux registres, très religieuse dans l'un et très philosophique dans l'autre. Alors que selon une tradition contraire, la conversion se caractériserait de manière concordante dans les deux registres, en n'étant pas convenable de soulever des incertitudes sur le caractère véridique des *Confessions*.

D'autres lectures seront également agrégées sans plus affecter les motivations initiales du débat. Une fois l'accord entre les deux registres acceptés, il importe de reconstituer le mouvement de la conversion en adoptant certaines hypothèses sur les sources d'Augustin à l'époque des événements – dans ce cas tant les sermons d'Ambroise comme les *libri platoniorum*. De nouveau, il est fait recours à des éléments hors du texte dans le but de fournir une raison suffisante au mouvement de la conversion ; une tâche certainement inévitable mais qui pourtant ne doit pas substituer une lecture attentive et rigoureuse du texte même.

Face aux difficultés levées par l'utilisation des *Confessions* tant qu'aux issues trouvées dans la tradition des commentaires, nous nous efforçons notamment de jeter un nouveau regard sur les difficultés suscitées par le débat et en plus de suggérer évidemment une issue – à savoir, la défense d'un certain ordre théorique guidant le mouvement de la conversion – conformément à une lecture centrée sur le texte (et non sur les éléments hors du texte). En ce qui concerne les difficultés suscitées par le débat, il convient peut-être d'observer la possible légitimité d'une extraction à tout prix du caractère objectif d'une œuvre comme les *Confessions*, essentiellement forgée dans le caractère subjectif de la mémoire quant aux neuf premiers livres. Par rapport à la suggestion d'une issue, il convient une fois de plus de mettre en avant la conception du libre-arbitre comme clé de lecture liant dans son ensemble le mouvement de la conversion.

Le choix du texte ainsi que notre méthode de travail étant de cette manière

justifiés, il s'agit à présent de décrire l'approche employée dans l'étude du livre VII. Dans ce dernier, Augustin condense les modifications intenses souffertes par sa pensée en un court intervalle de temps : il arrive à se soustraire des fondements matérialistes grâce à la découverte du néoplatonisme, pour accepter enfin le christianisme – théoriquement du moins. Un tel parcours, si considéré sans l'attention nécessaire, prend la forme d'un mouvement désordonné, ne contenant pas en soi suffisamment de logique interne. Donc, non sans raison la longue tradition des commentaires a cherché à projeter de l'extérieur un sens sur le mouvement de la conversion, en offrant des contributions assez précieuses. Nonobstant, la tentative présente sera de montrer, de l'intérieur, le sens déjà enfermé dans le mouvement de la conversion.

À des fins d'exposition, la lecture du livre VII est divisée en trois axes – *Le Matérialisme*, *Le Néoplatonisme*, *Le Christianisme* – qui dépeignent schématiquement les divers moments de l'évolution se déroulant dans la pensée d'Augustin. À notre opinion, le passage autant du premier au second comme du second au troisième se traduit en tant que changement de la conception du libre-arbitre.

Dans *Le Matérialisme* est formé l'impasse à l'intérieur de la pensée : d'un côté, Augustin avait déjà refusé le manichéisme en tant que doctrine ; nonobstant d'un autre côté, il continuait d'opérer avec des fondements du matérialisme, réduits en réalité à deux conceptions, celle de la substance et celle de la cause, pourtant capables de donner du sens à l'ensemble de la réalité. La conception de la substance était comprise uniquement de manière corporelle, c'est-à-dire, comme quelque chose occupant une place dans l'espace; alors l'absence de la substance était entendue comme le néant absolu (*prorsus nihil*). Dans l'emploi de catégories si rigides,

Augustin devait concevoir non seulement les êtres mais également les relations entre eux.

Ainsi, la tentative de concevoir la nature divine dans l'un extrême et la nature du mal dans l'autre enchaînait avec elle le problème de la conciliation entre les deux. Quant à la nature divine, il était nécessaire de convertir dans l'espace des attributs comme l'omniprésence et l'infinitude de manière à perdre la haute teneur de sa transcendance. Quant à la nature du mal, bien que Augustin suggérait l'hypothèse qu'il ne s'agissait pas d'une substance mais bien d'une absence de substance, il était bouleversé néanmoins avec la question de savoir comment, en étant équivalent au néant absolu, le mal arrivait à devenir un *objet* de crainte ; et en ne trouvant pas une issue au minimum raisonnable, Augustin était amené à accepter l'autre hypothèse du mal comme étant une substance. Néanmoins, il évitait de cette manière une question sans issue pour tomber plus loin dans une autre : concilier l'existence d'un Dieu suprêmement bon et omnipotent, Créateur unique de l'univers créé, avec l'existence du mal. Telles étaient les conséquences inévitables de toucher au contenu de la foi avec le fondement du matérialisme référent à la conception de la substance.

Au delà de ceci, la conception de la cause était entendue uniquement de manière déterministe, c'est-à-dire, comme un acte défini selon les lois de la nature. Ainsi, la tentative de concevoir l'action humaine considérée moralement, bien que cette dernière avait une cause située dans le libre-arbitre de la volonté, était conduite de manière à s'interroger incessamment sur les facteurs incisifs, internes ou externes, jouant un rôle dans le choix de faire le bien mais surtout de faire le mal. Augustin comptait toujours sur la possibilité de revenir à la cause antérieure, et en une régression continue amènerait forcément au Créateur de toutes choses. Ici aussi se soulevait une question similaire à celle exprimée ci-dessus : concilier l'existence d'un

Dieu suprêmement bon et omnipotent, Créateur unique de l'univers créé, avec l'action mauvaise de la nature humaine dans la mesure où elle agirait selon les lois de la nature venant entièrement de Dieu. Telle était la conséquence inévitable de toucher au contenu de la foi avec le fondement du matérialisme référent à la conception de la cause.

La pensée restait alors dans une impasse, vu qu'elle ne réussissait ni à se défaire des fondements nécessaires à conférer le sens de toute réalité et ni à avancer dans le contenu chrétien. Alors, seul un vrai changement dans les premiers, capable de sustenter l'intellection du second, dissoudrait l'impasse où la pensée était logée. Encore un bon exemple de la manière dont fonctionnait la pensée dans un état similaire est traité dans la partie dont le titre est *Le rejet de l'astrologie*. Augustin se convainc finalement sur le fait que l'astrologie n'est pas une science authentique, en considérant de forts arguments qui réfutent l'influence certaine des astres sur la vie humaine. Après avoir entendu l'histoire qui lui fut confié, à savoir, à des hommes nés au même moment, sous une seule configuration des astres, et nonobstant maîtres de destins entièrement différents, Augustin fait une longue réflexion et arrive à la conclusion que l'astrologie réussit ou se trompe dans la prédiction des événements futures par hasard, vu qu'il n'existe pas un étroit lien entre l'ordre établi dans le ciel et les choix humains réalisés sur la terre.

Il est surtout important de remarquer, dans l'épisode en question, le refus d'Augustin à une doctrine où l'initiative humaine n'a pas sa place; dans ce sens, il avait déjà également refusé le manichéisme, doctrine où la nature humaine est conçue dans le mélange de deux substances contraires entre elles, l'une en essence bonne et l'autre mauvaise. Ainsi, l'homme resterait à la merci d'une plus grande ou plus petite influence subie dans la dispute des deux dans chaque prise d'attitude morale ; alors, il



n'aurait pas l'initiative de faire une action bonne ou mauvaise seulement par lui-même, en devant faire référence, à l'origine de chaque action, au dualisme ontologique qui lui serait inhérent. De façon analogue, l'astrologie aussi ne confère pas à l'homme l'initiative de l'action, en ayant pour différence celle de voir dans les astres la cause non seulement des inclinaisons mais encore des attitudes morales de l'homme, comme aussi de tout le restant impliquant le destin de chacun.

Même si Augustin réussit à se détacher des contenus effectifs propagés dans le manichéisme et dans l'astrologie, il reste pourtant attaché au fondement tacite infiltré en de tels contenus, à savoir, la conception de la cause comme relation où un être se réfère à un autre, en jetant l'origine continuellement au loin. En ayant cela comme base, Augustin continuait à introduire un autre contenu indiscriminé dans le fondement en vigueur, y compris le contenu chrétien touchant au suivant : ni la substance bonne ou mauvaise, ni le mouvement des astres, mais seulement le libre-arbitre constitue la cause de l'action humaine. Pourtant, en évoquant la cause dans le contexte où un être fait référence à un autre, Augustin arriverait à l'origine suprême résumée nécessairement dans le Créateur. Ainsi, s'il ne faisait pas l'action humaine avoir pour origine ni la substance du manichéisme, ni l'ordre céleste de l'astrologie, il donnait, même sans en avoir l'intention, pour origine le divin, variant le contenu mais cependant pas la logique.

Dans *Le Néoplatonisme*, axe suivant dans le chapitre, sur toute son extension l'impasse vérifiée dans la pensée sera dissoute : avec la découverte des *libri platonicorum*, Augustin trouve le moyen de reformuler les fondements indiqués dans la conception de la substance et dans la conception de la cause. La conception de la substance finit par être comprise non seulement de manière corporelle, c'est-à-dire, comme quelque chose occupant une place dans l'espace, mais à présent

également de manière incorporelle, c'est-à-dire, comme esprit sans aucun lien avec l'espace ; déjà l'absence de la substance est entendue non seulement comme le néant absolu (*prorsus nihil*) mais maintenant également comme la simple privation (*spatiosum nihil*). Dans l'usage à présent des catégories mieux élaborées, Augustin doit concevoir non seulement les êtres mais aussi les relations entre eux.

Ainsi, la recherche de concevoir la nature divine dans l'un extrême et la nature du mal dans l'autre enchaîne non plus avec elle le problème des conciliations entre les deux. Quant à la nature divine, correctement conçue comme esprit au-dessus de l'espace-temps, on en devine l'authentique sens servant à maintenir les attributs de l'omniprésence et de l'infinitude : l'omniprésence divine se manifeste en tant que loi éternelle validée à l'unisson ; et l'infinitude divine se manifeste en tant que sagesse immensurable hors de l'atteinte de la raison humaine. De cette forme rien ne se perd, mais la haute teneur de sa transcendance est révélée. Quant à la nature du mal, Augustin n'est plus forcé à choisir entre deux alternatives insatisfaisantes mais, tournant le même équivalent à l'absence de la substance dans le sens de la simple privation, il arrive à obtenir une vision cohérente de l'ensemble. D'un côté, le mal traduit négativement comme corruption de l'être, s'il ne configure à la rigueur un objet, certes il configure un horizon à être craint ou encore à être évité. D'un autre côté, vu qu'il n'est pas équivalent à une substance, en rien il contrarie l'existence d'un Dieu suprêmement bon et omnipotent, Créateur unique de l'univers créé. Telles sont les conséquences de toucher au contenu de la foi avec le fondement du néoplatonisme référent à la conception de la substance.

Au delà de cela, la conception de la cause est entendue non seulement de manière déterministe, c'est-à-dire, comme un acte défini selon les lois de la nature, mais en ce moment aussi de manière auto-déterminante, c'est-à-dire, en tant qu'acte

autonome en ayant une origine absolue dans le libre-arbitre de notre volonté. Ainsi, la tentative de concevoir l'action humaine considérée moralement située dans la volonté la cause sans antécédence de l'action bonne comme de l'action mauvaise. L'homme, fait à l'image et ressemblance divine, a non seulement l'occasion de témoigner les déterminations de la nature à mesure qu'il fait partie du genre animal, mais surtout de commencer librement une série inédite d'événements dans la mesure où il renferme une âme dotée de la raison et du libre-arbitre. L'emblème divin est celui de donner à l'homme la nature du libre-arbitre comme auto-détermination ; à partir de ce moment, le commandement n'est plus divin mais uniquement humain. Or, si l'homme est à la merci du fonctionnement de la nature que lui fut donnée entièrement par Dieu, il porte nonobstant la seule responsabilité de l'action mauvaise commise. Alors, la chute de l'homme de manière récurrente dans le mal moral ne contrarie en rien l'existence d'un Dieu suprêmement bon et omnipotent, Créateur unique de l'univers créé. Telle est la conséquence de se toucher au contenu de la foi avec le fondement du néoplatonisme référent à la conception de la cause.

Surtout en ce moment, la conception du libre-arbitre gagne de l'importance, vu que c'est par le libre-arbitre que s'éclaircit non seulement la faute commise mais également l'objectif atteint. Car c'est uniquement par le choix que l'homme lui-même décide de rester otage du transitoire ou alors de se conformer à l'éternel. En d'autres termes, il décide de négliger la haute fin destinée à la nature humaine ou alors de se diriger vers la fin. Contrairement ainsi aux autres êtres, l'homme se maintient ou non en accord avec lui-même en fonction d'un choix et non en fonction d'une maxime de la nature. Alors, la dimension illimitée du libre-arbitre met autant un danger à l'homme de se perdre dans le monde inférieur qu'un bénéfice de s'améliorer dans le monde supérieur.

Quoi qu'il en soit, la pensée d'Augustin s'en sort de la crise quand de l'affirmation consciente de nouveaux fondements qui servent de soutien au contenu chrétien. L'impasse où la pensée était préalablement avait disparue, puisque à ce moment-là les fondements se montrent convenables dans le sens qu'ils traduisent par la raison le contenu de la foi. Les questions d'ordre théorique ainsi résolues, le mouvement de la conversion sera encore étendu, du moins immédiatement, en raison de problèmes d'ordre moral.

Dans *Le Christianisme*, dernier axe du chapitre, il convient de s'interroger avant tout sur les raisons qui justifient le mouvement final de la conversion. Quel besoin avait Augustin, une fois satisfaits les besoins de la pensée, d'aller au delà du néoplatonisme ? Certes, il ne s'agit plus d'une nécessité théorique, ou autrement dit, il ne s'agit plus de reformuler les fondements qui donnent un sens à la réalité, mais il y a maintenant une exigence morale, en somme il s'agit d'agir concomitamment vis-à-vis de ce qui a été mis en place comme vérité. Mais les raisons morales vont cependant conduire à un changement significatif dans l'ordre théorique : la tentative échouée de se soulever vers le divin montre à Augustin que seulement la décision du libre-arbitre ne suffit pas pour assurer le succès de la conduite reliée en parallèle. Bientôt, il sera exactement la conception du libre-arbitre qui, en raison d'une expérience morale, subira ensuite certains ajustements théoriques. Alors, le mouvement dernier de la conversion se justifie selon une raison interne qui non seulement mène la pensée en avant mais aussi lie chaque transition (dans le chemin fait du matérialisme jusqu'au christianisme), étant le seul élément récurrent du début à la fin.

Dès son rejet du manichéisme, Augustin a fait un effort de plus en plus grand afin d'établir la vérité par la raison ; la crise de la pensée, relatée dans le livre

VII des *Confessions*, traduisait l'effort coûteux de développer, en ayant pour base le matérialisme, une vision cohérente sur la relation entre le divin et le monde ainsi que la relation entre le divin et l'humain. Seulement après le contact avec les *libri platoniorum*, Augustin réussit à laisser pareille crise en assumant une nouvelle base comme soutien de la pensée. Ainsi, le travail à être réalisé ne se pose pas dans la sphère de l'intellect, mais à présent dans le domaine de la moralité : il ne suffit pas de savoir, surtout il faut atteindre l'éternel. Contrairement cependant à l'imaginé, la connaissance provenant de l'intellect ne fait pas la volonté se rediriger en une seule fois. Pour Augustin, la satisfaction théorique donnée à la découverte des *libri platoniorum* cède la place au sentiment de la faiblesse comme obstacle à l'éternel.

Il y a ainsi une limite claire dans la philosophie : si de fait, elle montre où l'homme doit aller, elle ne propose pas des moyens efficaces de le faire. Il reste à chacun de trouver des moyens pour atteindre l'éternel. La philosophie sert alors seulement aux questions de l'intellect, mais n'inclut pas les désirs de la volonté. Face au plafond fixé par la philosophie, il y a deux choix à faire : ou se doit accepter ou il faut aller au-delà de ce qui est offert. Augustin choisit sans tarder le second, finissant ainsi, dans le repos offert par le christianisme, le parcours exhaustif depuis longtemps en cours dans la pensée.

La religion, à l'inverse de la philosophie, ne donne pas à l'homme une occasion de se fixer dans l'éternel comme une simple conséquence d'un choix. Mais voyant dans celui-ci une nature corrompue dans la dimension du corps – destiné à la mort – mais aussi dans la dimension de l'âme, – ignorante de la vérité – la religion manifeste le fait que l'homme ne remplit pas les conditions minimales nécessaires pour se fixer à l'éternel. Agir dans ce sens indique seulement la mauvaise connaissance de la nature corrodée qui lui appartient, dans une auto-évaluation fière à

elle-même. Dans la misère de l'existence, l'homme n'a pas la force de surmonter l'abîme infini de dissemblance ontologique en comparaison à Dieu, mais, heureusement, Dieu vient à l'aide de l'homme instituant la seule voie reconductrice : le Christ.

Entre philosophie et religion s'établit une différence bien localisée, à savoir, tandis que dans l'une le moyen exclusif d'accès à l'éternel est dans l'homme, dans l'autre il se trouve hors de l'homme. Mais d'une différence, en thèse générale, peu grande, naissent cependant des conduites assez diverses : dans le néoplatonisme, l'homme s'exalte lui-même en tant qu'unique responsable de réaliser l'ascèse ; dans le christianisme, l'homme se refuse lui-même afin d'accepter le Christ comme la seule voie légitime pour réaliser l'ascèse ; dans le néoplatonisme, l'homme se glorifie lui-même au lieu de louer le divin dans la mesure convenable ; dans le christianisme, l'homme s'accuse lui-même dans la référence maximale d'adoration au divin. Ainsi, Augustin comprend qu'il existe de graves lacunes dans la philosophie : elle montre de manière juste la fin où il faut y aller, pourtant, elle ne mène pas à la fin ; elle permet la connaissance de Dieu, mais ne Le glorifie pas à la hauteur de sa grandeur. Alors que la religion se manifeste comme une doctrine extrêmement cohérente : elle ne montre pas seulement, de manière juste, la fin où il faut y aller, mais, surtout, elle conduit à la fin ; elle ne mène pas seulement à la connaissance de Dieu, mais, surtout, elle Le sait glorifier.

En effet, il y a un abîme de dissimilitude ontologique entre l'homme et Dieu encore plus aggravé en raison de la propagation de l'héritage adamique. Pour cette raison, le médiateur est mis en scène comme élément absolument justifié, donné les termes mêmes en définition : de la nature humaine inscrite dans la mort du corps et dans l'ignorance de l'âme à la nature divine maintenue dans la transcendance stricte

il n'y a pas de connexion directe. D'un côté, il manque des forces dans la nature humaine pour vaincre l'abîme ; de l'autre côté, la nature divine consiste en aliment trop solide afin d'être assimilé par la nature dissolue de l'homme. Donc, il doit y avoir un médiateur soutenant la ressemblance entre les deux natures, et seulement le Christ, le Verbe fait chair, rassemble d'un seul coup la vérité éternelle à notre condition de mortel.

En somme, la contribution de la philosophie dans la conversion d'Augustin est sur le point de jeter les bases définitives, mais c'est la religion qui détermine le verdict final dans la pensée. L'une fournit l'instrument théorique d'accès à la vérité, tandis que l'autre fournit l'instrument effectif pour se conformer à la vérité. C'est-à-dire que, dans le néoplatonisme, Augustin connaît le Verbe comme esprit, mais seulement dans le christianisme il connaît le Verbe en chair et os, dans le néoplatonisme il connaît le Verbe en tant que Seigneur, mais, seulement dans le christianisme, il connaît le Verbe en tant qu'esclave ; dans le néoplatonisme, enfin, il connaît le Verbe comme éternel, mais c'est seulement dans le christianisme qu'il connaît le Verbe en assumant la condition de mortel.

De manière cohérente, dans le néoplatonisme le libre-arbitre reste intact comme cause absolue de lui-même. Comme s'il était en quelque sorte au beau milieu entre le monde inférieur et le monde supérieur, il choisit d'aller dans l'une comme dans l'autre direction. Dans un cas, il devient l'auteur et la victime du mal dans la mesure où il s'écarte du noble endroit qui lui est réservé. Et dans l'autre cas, il devient l'auteur et l'avantagé du bien dans la mesure où il se dirige au noble endroit qui lui est marqué. Pour la philosophie donc, l'homme basé uniquement sur lui-même effectue les deux tendances, par voie du libre-arbitre non seulement il fait un choix mais également il l'accomplit.

De manière également cohérente, dans le christianisme le libre-arbitre ne se maintient pas intact comme cause absolue de lui-même. Comme s'il était lié au monde inférieur, il est forcé à être l'auteur et la victime du mal dans la mesure où il se trouve loin du noble endroit qui lui est assigné ; et dans le cas qu'il choisisse encore de se relever, il n'a pas toutefois la force de seul se défaire des liens complexes contractés dans le long échange avec le monde sensible. Alors, si d'un côté, il porte la responsabilité sur le mal, de l'autre côté il ne peut jamais être pointé comme l'auteur du bien. Pour la religion, l'homme basé uniquement sur lui-même ne réalise pas ces deux tendances, donc par le libre-arbitre il fait au maximum le choix de se relever, mais en aucun cas il ne peut l'exécuter. La situation dramatique dans laquelle il se trouve n'a de sortie que dans l'avènement du Christ, le seul capable de détruire nos amarres sensibles, finalement en restituant en nous la véritable liberté. Ce n'est cependant jamais à travers lui-même, mais uniquement à travers la voie externe élevée par le Christ, que l'homme trouve le moyen de se relever.

En conclusion, il est intéressant de remarquer que les deux moyens d'ascension à l'éternel, l'un défendu par la philosophie et l'autre par la religion, sont intimement liés à une déterminée conception du libre-arbitre : dans la philosophie, le moyen d'ascension à l'éternel est intimement lié à l'idée du libre-arbitre conservé en état intègre ; dans la religion, il est lié à l'idée du libre-arbitre signalé en état corrodé. Dans le passage d'une à l'autre, Augustin choisit exactement entre deux extensions diverses du libre-arbitre ; il ne s'agit pas de prendre une décision fermée entre la raison et l'autorité, mais d'accepter de voir dans le libre-arbitre une extension effective – capable d'atteindre l'éternel comme aussi de s'appuyer sur l'expérience du transitoire – ou une extension presque nulle – capable uniquement de s'appuyer sur l'expérience du transitoire.



Or, encore si Augustin avance de la philosophie à la religion dû à une nécessité morale, c'est-à-dire, dû à une nécessité d'agir en concomitance avec la vérité établie, jamais il ne fait du Christ un élément externe à la théorie. En effet, le fait d'Augustin recourir au Christ en vu de réparer des difficultés relatives à l'action ne rend pas le Christ à un simple artifice hors de l'esprit de la théorie ou alors un simple secours venant de la foi. Bien au contraire, la figure du Christ vient admirablement compléter ce qui manque à l'insuffisance inhérente du libre-arbitre. Ainsi, si le mouvement final de la conversion assume à l'origine des motivations d'ordre moral, cette conséquence englobe également des ajustements d'ordre théorique. Alors, de notre point de vue la conception du libre-arbitre sert comme fil conducteur attaché du début à la fin à l'évolution intense vécue dans la pensée d'Augustin.

---

Dans le premier chapitre, notre tâche a été de souligner un certain ordre, liant les contenus théoriques, vérifié durant le moment immédiatement antérieur à la conversion d'Augustin, résumé dans le livre VII des *Confessions*, où la genèse des fondements, – la conception de la substance et la conception de la cause – confère des sens variés aux contenus – la nature créatrice, l'ensemble de la création, la nature humaine (soit l'âme dotée de la raison et du libre-arbitre). Déjà qu'une clé de lecture a été trouvée, il s'agit de nouveau de mettre en évidence le même ordre liant les contenus théoriques vérifié dans le moment post-conversion appelé « romain », où la formulation achevée des fondements confère un sens unique aux contenus. Le chemin ainsi tracé établit la conception du libre-arbitre comme la plus extrême dans la chaîne des contenus, continuant à être la débitrice des conceptions antérieures.

Dans le second chapitre sont ainsi considérées quelques œuvres produites durant la période « romaine » (387-388), qui comportent les mêmes thèmes que ceux débattus par Augustin, toutefois, déjà formulés théoriquement, qui furent décisifs dans sa conversion. Premièrement, il est intéressant de remarquer la critique du matérialisme dans le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* et également dans le *De genesi contra manichaeos* ; ensuite, l'élaboration faite avec le but de situer la nature de l'âme humaine dans l'ordre de l'esprit dans le *De immortalitate animae* et aussi dans le *De quantitate animae* ; enfin, la réflexion sur le libre-arbitre dans le *De libero arbitrio* (livre I).

Pour justifier préliminairement le choix de tels textes à part, il convient de remarquer le fait qu'ils décrivent un moment théorique où, une fois assis les fondements donneurs de sens à la réalité, Augustin doit commencer la tâche de reformuler, sur toute son extension, chaque contenu visé. Dans les ouvrages consacrés au manichéisme, Augustin a en ce moment la possibilité de caractériser la doctrine d'un autre point de vue ; prenant la place de l'adversaire, il passe en revue les idées un jour considérées comme vraies afin de montrer qu'elles sont fausses ; de cette manière, les contenus cités s'établissent aussi selon des critères négatifs. Dans les ouvrages consacrés à la nature de l'âme humaine, Augustin a en ce moment la bonne occasion d'extraire plusieurs conséquences de ce qui concerne l'idée de l'âme comme esprit. Enfin, dans le travail consacré au libre-arbitre, Augustin a également la circonstance opportune d'extraire plusieurs conséquences de ce qui touche le fait qu'il s'agisse d'une cause absolue.

Pour justifier la tentative d'établir une relation entre le livre VII des *Confessions* et les œuvres citées ci-dessus, il convient d'alléguer non seulement la coïncidence des thèmes traités mais aussi l'apparition d'un ordre similaire dans leur

liaison entre eux : il est certain que, dans les *Confessions*, les contenus visés sont en construction tandis que, dans les autres oeuvres, ils revêtent une forme achevée vis-à-vis de l'essentiel. Toutefois, dans les deux mouvements règne la même relation logique entre un contenu et un autre, ou en d'autres termes, la formulation de la nature de l'âme humaine a comme supposées la formulation sur la nature divine et aussi sur la nature du mal, ainsi comme la formulation du libre-arbitre a comme supposée la formulation de la nature de l'âme humaine. Ainsi, la clé de lecture dans le livre VII des *Confessions* fournit les grandes lignes du deuxième chapitre, divisé en trois axes – *La critique du matérialisme*, *La nature de l'âme humaine*, *Le libre arbitre comme cause du mal*.

Dans *La critique du matérialisme* sont reconstitués quelques arguments soutenus en vue de deux fins : l'une, la défense du christianisme contre les fausses accusations venues du cercle manichéen ; deux, la réfutation de ce qui est établi comme vérité dans ce même cercle. De cette façon, en traitant de la nature divine, Augustin défend le christianisme contre une fausse accusation visant à faire de Dieu le semblable de l'homme, et réfute l'idée véhiculée par le manichéisme d'un Dieu corporellement vaste, ce qui nécessairement rendrait étendu certains de ses attributs tels que l'omnipresence et l'infinitude, dénaturant ainsi la haute teneur de sa transcendance. Le même phénomène se produit de manière analogue lorsqu'il s'agit de la nature du mal, vu d'un point de vue physique ou morale. D'un point de vue physique, Augustin défend aussi le christianisme contre les fausses accusations à légitimer le mal comme œuvre divine, et réfute l'idée véhiculée par le manichéisme du mal comme substance. Dans ce sens, il examine trois définitions convergentes dans le seul but de préciser que quelque soit l'hypothèse, le mal ne doit pas être considéré comme substance, mais, inversement, il doit être considéré comme simple

absence de substance. Voici les définitions : le mal consiste dans ce qui est contraire à la nature, le mal consiste dans ce qui est nuisible, le mal comprend la corruption.

En considérant chacune brièvement, se peut remarquer l'incohérence de l'idée manichéenne : si le mal est l'inverse de ce qui est la nature, il ne peut logiquement pas être une nature, et, ne correspond pas ainsi lui attribuer de substance. Ou, encore, si le mal consiste dans ce qui est nuisible, il ne fait rien de plus que de soustraire un bien quelconque à ce qui il dédommage. Toutefois, s'il s'agissait d'une substance, il ne trouverait rien à nuire dans la constitution de l'univers manichéen : ni à soi-même, étant donné qu'il ne contient rien de bon, ni même la substance majeure, puisqu'elle est immuable ; il n'y aurait donc pas de soustraction du bien à aucune des substances, et, finalement, la définition courante n'aurait pas plus de sens. Enfin, si le mal est la corruption, il nécessite d'être placé dans une substance plutôt que d'en être une. Car l'effet de la corruption est celui de mettre en péril le caractère pur d'un être, en lui laissant une marque uniquement négative. Et si l'on insiste, c'est-à-dire, sur l'affirmation du mal comme substance, des conclusions quelque peu embarrassantes en résulterait : tandis que le mal serait libre de souffrir de la corruption, le bien lui serait entièrement sujet, ainsi se manifesterait l'excellence du mal sur le bien. Mais le manichéisme n'assumerait pas ouvertement une telle erreur, et pourtant cette dernière découle des prémisses établies exactement dans ce cas. Par conséquence, l'analyse des trois définitions contrarie, de façon unanime, l'idée du mal en tant que substance.

Néanmoins, Augustin ne limite pas la réfutation à un point de vue théorique, cherchant à montrer également qu'elle reste valable dans le domaine concret du monde physique. En effet, il serait téméraire d'entretenir l'inexistence ontologique du mal et de ne pas tenir compte de tant d'aberrations et de souffrances attestées sans répit. Certes, l'idée manichéenne du mal comme substance conserve

encore une certaine force dans la mesure où il est possible de remarquer, dans l'univers créé, des êtres non seulement bienfaisants et attrayants, mais aussi nocifs et répugnants ; la forme et la beauté tout en cohabitant avec la difformité et la laideur, l'harmonie de certains éléments étant réduite à néant par l'intrusion d'autres. Il n'est pas alors suffisant d'assumer en théorie l'inexistence ontologique du mal, il faut également confronter la théorie à la réalité.

Le manichéisme présente alors des arguments séduisants et faciles à comprendre afin de rendre plausible l'idée du mal en tant que substance. Elevant l'homme à la référence maximale dans la mise en valeur de l'univers créé, il cherche à établir l'existence du mal sur le fait qu'il existe des êtres non seulement inutiles mais surtout nuisibles et même mortels pour l'homme ; avec de tels arguments, il souhaite condamner la croyance en un seul Créateur, étant donnée l'exigence que tels êtres aient origine non pas dans le bien majeur, mais dans le mal majeur. Il convient alors à Augustin d'introduire le mal pris comme simple privation dans l'économie de l'univers, et de démanteler les arguments séduisants du manichéisme. Tout d'abord, comme dans l'univers ce qui est approprié à l'une nature n'est pas approprié à l'autre, il serait vain d'associer le mal avec un ou même quelques éléments, rien n'est absolument mauvais en soi mais seulement en relation à – et dans la condition d'être en-dessous ou au-delà de la ligne droite établie par chaque nature. Par conséquence, aucun élément incarne absolument le mal, plutôt le contraire, voyons : ou certain élément vient à être bénéfique dans l'un aspect et nuisible dans l'autre chez un seul sujet, ou certain élément vient à être bénéfique et nuisible, dans un même aspect, chez plusieurs sujets.

Deuxièmement, et maintenant en accord avec ce qui a été dit, l'homme ne sert comme autorité dans l'évaluation de l'univers créé, pour les raisons si évidentes:

sans doute également inséré dans le même univers créé, l'homme a son regard limité à une toute petite parcelle à chaque fois et ne saisit jamais la totalité d'un seul coup ; or, il serait autorisé à juger les autres êtres seulement s'il contenait l'univers en un seul coup d'œil, envisageant les nombreuses relations établies comme nécessaires ou non dans le meilleur établissement de l'ordre. Par conséquence, sans connaissance des faits, il vaut mieux que l'homme se reconnaisse dans l'ignorance au lieu de soutenir des verdicts biaisés. Ainsi, Augustin réfute l'idée manichéenne du mal comme substance en tenant compte de chacune de ses implications.

En traitant la nature du mal par le caractère moral, Augustin défend le christianisme contre une fausse accusation de légitimer le mal dans la sphère humaine en tant qu'œuvre divine – même indirectement – et réfute l'idée exprimée dans le manichéisme que l'homme se forme dans le mélange de deux substances contraires entre elles-mêmes, l'une essentiellement bonne et l'autre essentiellement mauvaise. Or, l'échec du manichéisme est de négliger la différence entre une cause déterministe, en comprenant le corps, et une cause libre, en comprenant l'esprit. Quand de la tâche incessante de définir la cause d'une action comme si la volonté n'était pas, en elle-même et sans antécédent, déjà la cause, le manichéisme enferme l'individu en sujet moral dans la catégorie déterministe. Ainsi, la seule façon de ne pas associer les actions condamnables de l'homme au Créateur suprêmement bon, serait d'établir le dualisme ontologique caractérisé ci-dessus. Mais si, de cette manière, le manichéisme trouve un moyen de ne pas accuser le Créateur suprêmement bon, prend l'avantage aussi de ne pas reconnaître l'homme comme l'auteur du mal moral. À la place d'accuser lui-même, l'homme cherche à se justifier comme innocent, et, loin de se corriger, il veut référer à un autre l'erreur qui lui appartient.

Dans la mesure où il se dissimule au lieu d'assumer les erreurs commises,

l'homme ne fait aucun effort afin de se défaire des entraves sensibles et finit par consentir indéfiniment au mal moral. De plus en plus, il a le sentiment d'être dominé par ce qu'il devrait justement dominer, et traîné avec une telle force qu'il croit ne pas agir lui-même, mais que certaines substances étranges agissent à sa place. Mais si, tout d'abord, il ne reconnaît pas sa responsabilité des erreurs commises, l'homme ne sera même pas capable d'esquisser une initiative visant à se reconstruire.

Enfin, Augustin trace pour tous les sujets considérés un mouvement où il défend le christianisme contre les fausses accusations venant du cercle manichéen, et un autre mouvement où il réfute l'établi comme vérité au sein du cercle mentionné. En conclusion, il est intéressant de remarquer comment les mêmes questions cruciales amenant à la conversion d'Augustin résonnent encore, si non à la manière d'un dilemme, elles résonnent encore à la manière d'une conceptualisation de plus en plus meilleure élaborée, en effet, il n'est pas à présent question de modifier mais d'établir les fondements acquis par la philosophie dans le seul but de soutenir le contenu chrétien.

Dans *La nature de l'âme humaine* sont reconstitués certains arguments soutenus en vue de deux objectifs : montrer comment l'âme ne s'insère pas dans la sphère du corps, dans la construction d'un discours indirect à son sujet, et dire ouvertement ce que l'âme est, dans la construction d'un discours direct à son sujet. Ainsi, il faut mettre en avant le fait que Augustin avait déjà établi d'autres contenus servant de guide aux recherches actuelles : il connaît la nature divine comme esprit hors de l'espace-temps et la nature créée en tant que matière dans l'espace-temps, en trouvant ainsi les exigences en vue de d'élaborer une réflexion correcte sur la nature singulière de l'âme humaine. D'une part, cette dernière a en commun avec la nature divine le fait d'être un esprit hors de l'espace, et d'autre part a en commun avec la

nature créée d'avoir une origine dans le temps. À l'intérieur de telles limites se mettra la présente investigation.

La construction du discours indirect sur l'âme humaine obéit à l'ordre suivant : elle n'est pas un simple accident de la substance « corps » ; elle n'est pas la substance « corps » ; elle n'est pas, à proprement parlé, communiquée par l'usage d'une langue quantitative. En ce qui concerne le premier point, Augustin utilise deux arguments incisifs afin de montrer que l'âme n'est pas intrinsèque au corps de même que la couleur ou la forme. À savoir, si en effet tel était le cas, elle ne maintiendrait pas un exercice autonome, mais en tout en relation avec la substance dans laquelle elle existe. Mais diversement à d'autres accidents, l'âme n'a seulement pas une fonction dans le corps en lui donnant l'équilibre ou l'harmonie, mais elle va au-delà par l'exercice autonome de la raison. Et puis, en se référant au critère assez connu de la similitude entre sujet et objet en tant que condition nécessaire à la réalisation de l'acte cognitif, Augustin cherche à déduire la nature du sujet en tenant compte de la nature de l'objet correspondant. Ainsi, le sujet « corps » a pour objet quelque chose aux caractéristiques qui s'ajustent aux cinq sens, subsumé dans l'ordre du monde physique. Alors que l'âme a pour objet spécifique quelque chose venue exclusivement dans le domaine de la raison, subsumé dans l'ordre du monde intelligible. Et, si conforme au critère ci-dessus, la nature de l'objet indique dans une certaine mesure la nature du sujet, Augustin est autorisé à établir une nette différence de nature entre le sujet « corps » et le sujet « âme ».

En ce qui concerne le deuxième point, l'auteur cherche à ce moment d'élucider comment l'âme, en étant en effet une substance, elle n'est pas une substance corporelle. Or, il n'est pas absolument nécessaire qu'afin d'en être une, l'âme assume une extension dans l'espace ou qu'elle se manifeste sur l'une des trois



dimensions. Ici il n'y a pas d'analogie avec l'élément physique, même si le caractère le plus essentiel d'être une substance est gardé en commun ou, autrement dit, même s'ils sont quelque chose de simple et non soumis à la décomposition. De manière à établir la distinction entre les deux substances, Augustin analyse l'un des actes qui concernent l'âme, dans le cas la mémoire. En ce qui concerne le troisième point, Augustin avertit qu'il n'est pas strictement légitime d'utiliser un vocabulaire extensif quand il s'agit de l'inextensif. Puisque l'âme existe sans avoir de largeur, d'hauteur, ou de longueur, ne rentre pas dans les moules de ce vocabulaire dans le sens propre, mais seulement dans le sens figuré : ainsi, l'affirmation faite sur la grandeur de l'âme serait donnée non pas dans le sens proprement dit de la taille physique, mais seulement dans le sens figuré de la magnanimité morale.

Quant à la construction du discours direct sur l'âme humaine, elle est guidée par la définition suivante d'Augustin : l'âme humaine « est une substance douée de raison, capable de gouverner un corps »<sup>5</sup>, il est d'abord intéressant de considérer l'âme humaine comme une substance douée de raison, puis, il est intéressant de la considérer vis-à-vis d'autres comme étant capable de gouverner un corps. En soi, l'âme humaine douée de raison accède au plus grand objet de la connaissance érigé dans la vérité éternelle ; ainsi, elle doit maintenir une certaine ressemblance avec un si noble objet dans la mesure où elle le sert de substrat. Or, n'étant pas éternelle telle que la vérité, l'âme humaine ne doit cependant pas être destinée à mourir comme une créature sans raison mais, en accord avec la nécessité de conserver une certaine ressemblance avec le plus grand objet de la connaissance, elle assume la condition de l'immortalité. Pour mieux établir cette condition,

---

<sup>5</sup> « Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris, quid sit animus ; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata. » De Quantitate Animae I, XIII, 22.

Augustin doit réfuter deux objections : l'une, pas toujours l'âme humaine sert comme substrat à la vérité éternelle, contrairement à avant, généralement elle se trouve aliénée ou dû à l'ignorance ou dû à l'oubli ; deux, même si l'âme humaine sert de substrat à la vérité éternelle, elle souffre de nombreux changements temporels, et dans cette transformation elle porte avec elle son objet.

Toujours en considération de l'âme humaine elle-même comme une substance douée de raison, il est intéressant de remarquer l'ambivalence des directions placées devant elle, alors que l'âme doit tant de se soutenir dans le monde contingent à travers le corps que de se soutenir dans le monde éternel par l'immédiateté de la raison; agissant dans les deux zones, elle vise une certaine classe d'objets commune à des nombreux êtres et, à l'inverse, une certaine classe d'objets exclusive à elle-même. Par conséquence, elle agit dans le monde extérieur, mais également dans un domaine entièrement autonome par rapport au monde extérieur. De cette façon, elle entretient le corps en même temps que maintien à elle même, et non pas sans raison elle recouvre en toute son extension le synonyme de ce qu'on appelle la vie. Et si l'âme est non seulement l'unité, mais aussi le souffle de vie du corps, est clairement dû au fait qu'elle est en essence tout ce qui délègue au corps dans sa condition d'accident. Ainsi, il s'agit d'une nature motrice en opposition à une deuxième nature capable simplement de recevoir l'élan du mouvement. Voilà donc la distinction sans aucun embarras entre les deux : alors que la nature de l'âme est la vie au sens fort, la nature du corps prend en charge un maximum d'accueillir la vie.

La coïncidence entre l'âme et la vie offre aussi de nouvelles preuves à propos de l'immortalité : si les deux coïncident entièrement, elles seraient incapables pour jamais d'arrêter de coïncider, ils sont en fait une seule et même essence, et essayer d'abstraire l'une de l'autre serait une erreur. Donc, dans la mesure où les deux

s'indiquent mutuellement, il devient encore plus manifeste l'immortalité de l'âme, puisqu'en tant que vie elle ne s'aliénerait jamais d'elle-même. Nonobstant, Augustin a la tâche encore de réfuter l'objection suivante : même si l'âme coïncide avec la vie, elle ne coïncide certainement pas avec la source de la vie, et rien ne décide alors sur l'entrée ou la sortie de l'existence. Donc, vu que cette dernière a été concédée à elle, l'âme reste toujours sous le risque de s'en faire privée. En termes concluants, cela signifie que l'âme serait soumise à la mort.

En référence à un autre, l'âme humaine capable de gouverner un corps se lie étroitement avec lui dans le travail incessant de contacter le monde sensible, elle fait le corps agir et sait en échange tout ce qui lui atteint dans le plus petit détail. Une si grande adhésion apporte en effet la difficulté de comprendre comment l'âme, à condition de substance inextensive, connaît chaque affection se produisant dans le corps dans divers endroits, et même de manière simultanée sans y être spatialement présente. Dans l'effort pour élucider une si complexe relation, Augustin fait usage de l'analogie avec les sens corporels, dans une analyse centrée sur l'acte de la vision.

Une autre question tout aussi délicate sur la manière comme s'établit la relation entre l'âme inextensive et le corps extensif est la suivante : alors que l'une n'admet pas la division, l'autre admet un nombre infini de divisions. En ce sens, il n'y a pas de symétrie rigide capable de fermer absolument la relation, vu que si d'un côté l'âme, en tant que source de vie, n'est pas inscrite dans le corps, de l'autre côté le corps, quand il est déchiré, il devient sans vie dans quelques-uns ou dans tous des ses morceaux auparavant réunis. Bien que la question soit assez complexe, Augustin offre néanmoins des éléments éclairants là-dessus en recourant à une analogie avec le fonctionnement du langage.

Une fois la réflexion faite sur les questions les plus métaphysiques de la

relation entre l'âme et le corps, il est enfin le temps de détailler les différents niveaux d'action de l'une sur l'autre. Sur le niveau le plus fondamental, l'âme donne vie au corps de façon rudimentaire ; dans le second niveau, l'âme lui donne vie sensitive en dirigeant les organes sensoriels aux objets correspondants ; dans le troisième niveau, l'âme donne au corps une vie réglée selon la raison. Mais si l'âme végétative agit uniquement dans le niveau le plus élémentaire, et si l'âme animale agit sur le deuxième niveau, l'âme douée de raison non seulement agit sur le troisième niveau et même au-delà. Toutefois, il ne s'agit pas d'une attention tournée au corps, mais à elle-même, ou, encore, tournée à ce qui reste supérieur à elle-même. À partir de ce moment, Augustin décrit l'ascension de la manière suivante : dans le quatrième niveau, l'âme se retire et prend conscience d'être une nature plus élevée en face de l'univers physique, dans sa tâche de gouverner les voies du sensible ; dans le cinquième niveau, l'âme met au point le mouvement précédent sans plus d'hésitation devant les incertitudes d'une existence contingente ; dans le sixième niveau, l'âme, plutôt que de dominer le transitoire, elle dévoile le regard intérieur de la raison destiné à fixer l'éternel ; et, finalement, dans le septième niveau, l'âme arrive à contempler l'éternel.

En conclusion, il convient de remarquer que seule l'âme humaine douée de raison accède à l'échelle ontologique des niveaux les plus humbles au plus haut, agissant sur les uns à travers la soumission à l'autre. L'âme enferme ainsi une nature capable de gouverner le transitoire (dans le cours de courte durée de l'existence mondaine), mais surtout une nature capable de se perpétuer dans le divin : et, sans doute, demeure en cela la fin véritable et l'excellence majeure de la nature humaine.

Dans *Le livre-arbitre comme cause du mal*, les arguments soutenus dans le livre I du dialogue sont reconstitués en vue surtout d'établir le mécanisme interne de

la volonté humaine comme la cause absolue des actions. Ainsi, il faut observer le fait qu'Augustin avait déjà établi quelques autres contenus servant de guide à l'enquête en cours. D'un côté, il conçoit Dieu, l'Être sublime, comme esprit hors de l'espace-temps en concentrant, alors qu'à Lui seul, toutes les désignations qui Lui concernent : tout-puissant et jamais susceptible d'être modifié, Créateur infiniment au-dessus de la créature, souverain le plus juste de tout ce qui existe et sans aucun besoin de rien. D'un autre côté, il conçoit le mal comme quelque chose d'entièrement réduite à la sphère de l'action humaine, en définissant l'action ou, encore, la souffrance du sujet par le caractère moral. À l'intérieur donc de telles limites la recherche se fera dès le départ : il n'y a plus de question de savoir si Dieu est l'auteur du mal, mais maintenant de se demander « d'où vient le mal que nous faisons ».<sup>6</sup>

Mais la tâche d'établir la cause du mal n'est pas effectuée de façon directe, il faut d'abord parvenir à un accord sur ce qui est « faire le mal ». Autrement dit, il faut trouver l'élément commun derrière les diverses actions décrites comme mauvaises. Quelle est la caractéristique qui met toutes ces actions dans la même catégorie ? Il y a deux hypothèses soulevées, à savoir, l'action est bonne ou mauvaise dans le cas d'être consentie ou blâmée par la loi humaine en vigueur, ou même, l'action est bonne ou mauvaise, si le sujet en acte souhaite ou évite de recevoir la même chose en retour. Pourtant, aucune des hypothèses ne résiste à une analyse plus prudente. Une troisième hypothèse peut enfin mettre en place l'élément commun derrière les mauvaises actions, à savoir, toutes sont produites par la passion dominante, donc y compris d'autres sentiments, dans la mesure où ils sont considérés comme leurs dérivations.

En quoi consiste exactement la mauvaise action poussée par la passion

---

<sup>6</sup> «...dic mihi unde male faciamus. » De Libero Arbitrio I, II, 4.

dominante ? Il faut comprendre ici la passion dominante comme l'amour déréglé des biens qui sont passagers et mutables ; ainsi, la mauvaise action se définit dans une envie sans limites pour obtenir ou pour conserver tels biens. Au contraire, l'amour convenable des biens qui sont éternels et immuables guide la bonne action, et ainsi cette dernière se définit dans une envie légitime pour obtenir ou pour conserver tels biens. Alors, conformément à un critère assez clair – quelle classe d'objets guide l'action – se décrit en de termes moraux non seulement la mauvaise mais aussi la bonne conduite ; or, si théoriquement au moins le critère n'a rien d'ambiguë, dans certaines situations courantes il ne pas facile de discerner la valeur des alternatives à suivre. Quand quelqu'un souffre une attaque violente, devrait réagir à l'auto-défense même si cela ramène l'agresseur à la mort ? L'instinct de garder notre vie ou de protéger l'intégrité physique, même au détriment de l'intégrité d'une autre vie, se caractérise comme mauvaise action ?

Bien sûr, puisque une telle action manifeste un désir sans limites au sens de la préservation des biens qui sont passagers et mutables. Mais se pose alors ainsi un certain dilemme : si l'acte de tuer quelqu'un en état de légitime défense est condamné sur la loi morale, est cependant acquitté en droit civil, de sorte que le dilemme est de décider, dans des situations où les deux lois se contredisent, le meilleur chemin à prendre selon les tendances plus chères au sujet. En effet, la contradiction parfois établie entre les deux lois est due à la différence des buts recherchés, où la loi morale établit comme fin l'élévation de l'individu à travers l'exercice supérieur de la raison, et, où le droit civil établit comme fin régler l'interaction entre les hommes tout en entretenant l'ordre dans la société. Donc, la différence des fins se reflète sur les moyens adoptés. Dans le cas de la morale liée à l'individu, ne fait pas de sens de rendre cher les biens passagers comme la vie

mondaine ou l'intégrité physique. Mais dans le cas de la conduite relative au citoyen, il n'est fait pas de sens en interdire un mal mineur sur le point de tomber dans un mal majeur. Cependant, il n'y a pas de différence seulement des fins, mais aussi, de nature entre les deux lois : tandis que la loi morale fondée sur la vérité éternelle est, en absolu, juste, le droit civil fondé sur la réalité temporelle est juste selon les circonstances. Cependant, même si à travers les plus variés changements, le droit civil cherche à se maintenir juste, il a comme fondement la loi éternelle.

Une fois défini le mal moral, Augustin va maintenant se concentrer sur l'analyse de la nature humaine, afin de montrer comment elle devient ontologiquement la cause même du mal moral. Pour cela, il est nécessaire d'examiner si l'amour dérégulé des biens qui sont passagers et mutables, en dépit de mettre l'homme dans un état constant d'alerte (par crainte de ne pas les obtenir ou de ne pas les garder auprès de soi) et en dépit de causer aussi des dommages apparents, est ou non conforme à la nature de l'homme. Ainsi, la recherche suit dans le sens de comprendre comment l'homme est ordonné en lui-même. Pourtant, il faut, avant tout, comprendre comment l'homme est ordonné dans la hiérarchie de l'être.

Considéré dans l'ensemble de la création, l'homme porte certainement beaucoup de caractéristiques communes avec les formes les plus diverses de l'existence. Malgré cela, il ne se prend pas pour quelqu'un dans le même niveau que les autres êtres, bien au contraire, il exerce sa domination de façon absolue sur tous les êtres insérés dans l'ensemble de la création. À quoi donc se doit attribuer cette possibilité d'exercer son pouvoir sur un si vaste domaine ? Or, il n'en est pas par ses attributs physiques, vu que l'homme est inférieur à plusieurs êtres ; ni par le principe animique, vu que l'homme est pareil aux autres êtres aussi doués de sensibilité. Par conséquence, ce n'est qu'à la raison qu'on doit attribuer le fait de l'homme exercer

une si grande domination sur tous les autres êtres, déjà que caractérisée comme un mouvement réflexif, la raison le rend capable d'agir dans le monde selon un calcul ou une délibération. Donc, l'homme est bien placé dans la hiérarchie de l'être quand il domine les autres êtres à travers l'utilisation de la raison.

Une fois la question ci-dessus élucidée, c'est l'occasion maintenant de comprendre comment l'homme est ordonné en lui-même. Or, si conformément au déjà établi, la raison est ce qu'il y a de mieux chez l'homme, ce n'est pas difficile de percevoir qu'il faut soumettre à elle tant les inclinations du corps que les passions de l'âme. Le seul chemin possible pour que l'homme soit ordonné à lui-même. Tant dans la relation à l'ensemble que dans la relation avec lui-même, l'homme doit maîtriser les traits reconnus en commun avec des autres êtres ; de cette façon, il s'utilise de la raison ou dans un seul sens – en exerçant son pouvoir sur le monde extérieur, mais pas sur lui-même – ou dans les deux sens – en exerçant son pouvoir sur le monde extérieur en tant que conséquence de la domination sur lui-même. Dans un cas, il se situe parmi les insensés, et dans l'autre cas, il se situe parmi les sages. On peut cependant se demander pourquoi il y a un grand déséquilibre numérique entre les deux côtés, et donc on peut soupçonner que les hommes sont en quelque sorte forcés de se tenir occupés avec le monde extérieur plutôt que de s'occuper d'eux-mêmes. Mais à travers d'un argument tout à fait clair, Augustin établit qu'aucun être est capable d'obliger les hommes à devenir des esclaves de la passion ; si cela se produit effectivement, ce n'est pas dû à une contrainte, mais seulement à un choix du libre-arbitre de notre volonté. Donc, on arrive à la réponse de la question posée au début, à savoir, « d'où vient le mal que nous faisons » : tous les maux commis par les hommes ne viennent que de l'auto-détermination intrinsèque au libre-arbitre.

Mais la conclusion à propos de la cause du mal nous remet encore devant



une impasse : sans doute, tous les hommes veulent être heureux même si la majorité choisit volontairement de subir les conséquences néfastes de leurs méfaits. Toutefois, comment soutenir l'idée que les hommes veulent être heureux et, pourtant, choisissent volontairement de souffrir ? Pour cela se faire, il suffit de dissocier la relation que les hommes ont avec leur but, ainsi que la relation qu'ils ont avec leurs moyens : dans la relation avec leur but, tous les hommes veulent être heureux, mais dans la relation avec leurs moyens, il n'y en a que quelques-uns qui choisissent les objets dignes d'effectuer leur but. En même temps que la grande majorité des hommes choisissent des objets indignes qu'au lieu de les aider, tels objets les éloignent de leur but. Ainsi, la valeur morale attribuée à la volonté et à la action venue de cette dernière ne doit pas avoir comme paramètre le but mais uniquement les moyens : l'une et l'autre ne sont pas prises pour des bonnes ou des mauvaises à cause simplement du fait d'avoir situé le bonheur à l'horizon, mais l'une et l'autre sont prises pour des bonnes ou des mauvaises dû au fait décisif d'avoir élu des objets éternels ou des objets transitoires comme dignes d'offrir l'autentique bonheur.

Avant que la volonté ne devienne bonne ou mauvaise selon le choix des moyens visant à une certaine fin, elle est caractérisée comme un mouvement entièrement autonome dans sa propre réalisation : elle n'a pas de limite dans la décision de vouloir ou ne pas vouloir quelque chose. Mais lorsqu'elle décide qu'elle veut l'éternel, le vouloir se suffit en lui-même dans le sens de garantir l'acquisition de l'objet ; toutefois, quand elle décide vouloir le transitoire, le vouloir ne suffit pas en lui-même pour garantir l'acquisition de l'objet. Donc, la volonté tant décide d'être bonne que d'être mauvaise, en méritant ainsi la récolte des fruits de ces deux décisions, à savoir, les récompenses d'une part, et les punitions d'une autre. En outre, l'orientation de la volonté sépare les hommes en deux rangs différents, selon non

seulement la nature de l'objet choisi, mais aussi la nature de la loi suivie. Quand l'homme cherche l'objet en accord avec la fin ultime du bonheur, il suit en effet les préceptes de la loi éternelle ; mais lorsqu'il cherche les objets contraires à la fin ultime du bonheur, il néglige les préceptes mentionnés ci-dessus et doit nécessairement, donc, tolérer les préceptes de la loi temporelle. Ainsi, en même temps que le premier n'a pas besoin de la loi temporelle dans la mesure où il se soumet à la loi éternelle, l'autre a absolument besoin de la loi temporelle dans la mesure où il néglige la loi éternelle.

Pour finir l'analyse du *De libero arbitrio* par rapport au livre I, il faut remarquer que les deux tâches décrites au début donnèrent des résultats importants : la consolidation de la définition du mal moral – ou ce qui est « faire le mal » –, ainsi que la consolidation de la cause ultime du mal moral – ou « d'où vient le mal que nous faisons ». De cette façon, l'étude du second moment discuté dans notre travail est clôturée.

---

Dans l'intention de souligner la conclusion dans son ensemble, il est important d'observer la conception du libre-arbitre sur deux côtés : l'un de plus grande implication théorique et l'autre de plus grande implication morale. Dans la mesure où le libre-arbitre gagne les contours qui le caractérisent en définitif, la face théorique surpasse la face morale, en même temps que dans la mesure où le libre-arbitre fait appel au Christ en tant que complément nécessaire, la face morale surpasse la face théorique. La genèse de la conception, vue en détail dans le livre VII des *Confessions*, se termine en supposant les déterminations suivantes : le libre-arbitre, lié à l'âme humaine inscrite dans l'ordre de l'esprit, n'est pas contraint par aucune cause

étrangère, car il est la cause absolue de lui-même. Ainsi, il devient le seul auteur du mal sans contredire l'exigence selon laquelle il y a un Créateur suprêmement bon et tout-puissant. Dans le *De libero arbitrio*, Augustin se consacre principalement à expliquer comment le libre arbitre se compose en tant qu'auteur du mal sans aucun appel au Créateur. Et tout cela est parmi les élaborations dont les conséquences sont plutôt théoriques que morales dans la pensée augustinienne.

Mais, une fois établi comme l'auteur du mal, le libre arbitre en outre s'établit également lui-même comme l'auteur du bien, et ainsi, Augustin arrive rapidement à la nécessité d'assumer une conduite morale en fonction de la vérité théorique déjà acceptée. Toutefois, sur l'aspect simplement négatif du libre-arbitre – traduit dans la possibilité de prendre racine dans le monde transitoire – un aspect réellement positif ne s'ajoute pas – traduit dans la possibilité de se lancer dans l'éternel. Au lieu de cela, s'ajoute la constatation d'une grande insuffisance, compensée seulement avec l'aide du Christ. Et tout cela est parmi les élaborations dont les conséquences sont plutôt morales que théoriques dans la pensée augustinienne.

# Introdução

A conversão de Agostinho ao cristianismo, assim como narrada no livro VII das *Confissões*, condensa muitos e diversos elementos: crenças introjetadas com a religião da infância, recusa definitiva da doutrina maniqueísta, assimilação do cristianismo mediante escuta dos sermões ambrosianos e a feliz descoberta da filosofia platônica. Diante de algo tão complexo, a tarefa de desvendar uma lógica interna regendo o movimento de conversão talvez soe sem sentido. Todavia o movimento não é tão aleatório quanto possa parecer logo de início, mas segue na verdade uma ordem evolutiva comunicada na gênese dos conceitos.

Não obstante, a convergência de elementos diversos e sem muita relação intrínseca atuando conjuntamente na conversão de Agostinho levou quase sempre os estudiosos a se valerem de critérios externos, ao invés de internos, no sentido de elucidar o assunto; com efeito, se travou um debate sobre o verdadeiro teor da conversão, no caso se ela era mais filosófica ou mais religiosa. Grandes contribuições

foram legadas com o desenrolar do debate, as quais forneceram as bases do nosso trabalho e um rico material de estudos. Mas de modo contrário, nossa tentativa de leitura busca sobretudo se valer de critérios internos ao movimento de conversão, em que se trata de sublinhar certa ordem formada na estreita relação entre algumas concepções, quais sejam: a natureza divina, a natureza do mal, a natureza da alma humana e o livre-arbítrio.

Considerar o livre-arbítrio não significa assim considerar um tema descolado ou de certa autonomia em relação aos demais, mas um tema que já supõe estabelecidas todas as concepções anteriores; de fato, chegar à concepção de livre-arbítrio como autor do mal ou ainda como incapaz de realizar o bem exige estarem resolvidas questões sobre a excelência do Único Criador, o estatuto ontológico do mal, o sentido da semelhança entre alma humana e natureza divina; desse modo o livre-arbítrio se torna a concepção mais acabada visto requisitar todas as demais, além de obviamente ter alcance moral.

Nosso trabalho busca evidenciar a ordem formada na estreita relação entre tais concepções, dando ênfase ao livre-arbítrio, em dois momentos da obra agostiniana: um imediatamente anterior à conversão, resumido no livro VII das *Confissões*, e outro um pouco após a conversão, resumido em algumas obras do período “romano.” Para destacar a importância do livre-arbítrio na primeira parte do trabalho, a leitura do livro VII se divide em três tópicos, *O Materialismo*, *O Neoplatonismo*, *O Cristianismo*, na qual a passagem tanto do primeiro ao segundo quanto do segundo ao terceiro tem o livre-arbítrio como fio condutor.

N'O *Materialismo* está basicamente caracterizado o dilema no interior do pensamento: vigente ainda algumas concepções antigas, Agostinho não consegue evitar o problema de conciliar a suma bondade e a onipotência divina com a natureza

do mal. Já n'O *Neoplatonismo* está contida a solução do mesmo problema conforme as antigas concepções são reformuladas. Agora o mal não é mais concebido como natureza mas como simples *privação* de natureza. Mas se tal solução basta no domínio físico, coloca ao inverso uma nova série de questões no domínio moral. Sobretudo nesse momento a concepção de livre-arbítrio ganha a frente, vindo significar a um só tempo a chance de tender mas também o risco de se extraviar do divino (quer dizer, a chance tanto de ir na direção do superior – único bem verdadeiro – quanto de restar inerte no inferior – em cometimento do mal na inversão da hierarquia ontológica). O neoplatonismo fornece então as bases definitivas ao pensamento de Agostinho, contudo se mostra ineficaz no sentido de garantir a ascensão até Deus.

A transição ao cristianismo acontece assim diversamente da anterior: não se trata mais de superar os moldes conquistados com os *libri platoniorum*, assim como acontecera com o materialismo, mas se trata de buscar uma alternativa eficaz ao vago itinerário de ascese defendido na filosofia. No tópico d'O *Cristianismo* é enfim caracterizada a diferença entre escolher a si mesmo ou escolher o Cristo como via rumo ao Absoluto. E de maneira incisiva, a concepção de livre-arbítrio se mostra como fundamento de semelhante escolha conforme é tomada em uma determinada ótica ou em outra.

Para destacar a importância do livre-arbítrio na segunda parte do trabalho, a análise dos textos também se divide em três tópicos, *A crítica ao materialismo*, com base nas obras *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* e *De genesi contra manichaeos*; *A natureza da alma humana*, com base nas obras *De immortalitate animae* e *De quantitate animae*; e *O livre-arbítrio como causa do mal*, com base no livro I do *De libero arbitrio*. Aqui se deve notar como o livre-arbítrio,

em sua forma já acabada, continua a ser devedor das concepções abordadas nos dois primeiros tópicos.

N'A *crítica ao materialismo* se busca reconstituir alguns argumentos de Agostinho feitos com o objetivo tanto de defender a religião cristã quanto de atacar a doutrina maniqueísta. Questões tais como a natureza divina e a natureza do mal, considerado não só na esfera da natureza mas também na esfera da moralidade, são assim tratados de ambos os lados.

N'A *natureza da alma humana* se busca extrair todas as consequências relativas ao fato da mesma não ser uma substância corpórea ocupando lugar no espaço mas sim uma substância incorpórea não ocupando lugar no espaço. Agostinho formula assim um discurso indireto, no qual tem a intenção de estabelecer que a alma não guarda nada em comum com os atributos do mundo físico, e formula também um discurso direto, no qual tem a intenção de estabelecer o ser da alma como inscrito na ordem do espírito.

N'O *livre-arbítrio como causa do mal* se busca analisar os argumentos sustentados no livro I do diálogo com o objetivo de atribuir a causa de todo mal cometido exclusivamente ao livre-arbítrio de nossa vontade. Para a investigação começar já desse estado, as concepções anteriores se mostram como requisitos necessários. Assim o livre-arbítrio, na medida em que resume as soluções teóricas do pensamento, permite chegar até a dimensão do agir humano no mundo.

# Capítulo 1

## O Livre-Arbítrio na Conversão de Agostinho ao Cristianismo

### 1.1 O debate sobre o relato da conversão nas *Confissões*: a questão do método

A abordagem das *Confissões* é sempre uma tarefa delicada tendo em vista seja o caráter desconcertante da obra como um todo – claramente manifesto na discussão sobre o elemento unificador dos treze livros – seja o caráter complexo de cada elemento no detalhe.<sup>7</sup> Mas mesmo desconcertante, a obra como um todo deve

---

<sup>7</sup> “...la question de la cohérence du texte des *Confessions* (...) ne va-t-elle pas de soi, puisqu'elle fut souvent mise en doute, et de deux manières au moins. Ou bien l'on conteste la cohérence de chacun des livres, dont on pratique une lecture sélective, qui les réduit à une anthologie de morceaux choisis, soit littéraires (les récits de la jeunesse, souvent dits autobiographiques), soit philosophiques (la volonté, la mémoire, le temps), soit même théologiques (la grâce, l'exégèse des Écritures, la création, etc); (...) Ou bien l'on conteste la cohérence de l'ensemble des XIII livres, en y supposant une mauvaise composition.” p. 59 “...la question surgit de ce que l'on croit pouvoir diviser les *Confessions* en deux ou trois parts, selon qu'on y sépare une séquence autobiographique (de la naissance dans le péché à la conversion: livres I-IX),



permanecer no horizonte ao se fazer um determinado recorte em face de certo livro ou de certo tema. Considerado o artifício tanto de isolar quanto de tratar com relativa autonomia uma parcela da obra em relação ao conjunto, importa ao menos não negligenciar o desenho geral no qual então se inscreve; em vantagem, ao se tratar uma parcela da obra cabe analisar minuciosamente o encadeamento do texto, tarefa dificilmente realizável na extensão do conjunto. Assumindo portanto o risco de uma leitura mantida no detalhe do texto, se busca nesse trabalho ao menos equilibrar um recorte em si mesmo temerário com uma visão do conjunto.

Assim se coloca a tarefa de esmiuçar, sob certo ângulo, o livro VII das *Confissões*; antes por privilegiadamente oferecer um retrato em miniatura da evolução ocorrida no pensamento de Agostinho; depois por internamente conter um elemento unificador, ou uma razão suficiente, capaz de amarrar a evolução no todo. O primeiro ponto, relativo à evolução ou mesmo ao *movimento* da evolução, já foi tema bastante discutido no controverso debate envolvendo a conversão de Agostinho ao cristianismo. Basicamente, o referido debate girou em torno do grau verídico concedido ao testemunho das *Confissões*, sobretudo com relação direta ao tema da conversão, caso uma leitura atenta venha admitir certas questões de ordem tanto interna quanto externa. Aqui importa somente traçar as linhas gerais do debate no intuito único de situar a chave de leitura sugerida no presente trabalho.<sup>8</sup> Mas cabe notar como o primeiro ponto, relativo ao *movimento* da evolução ocorrida no pensamento de Agostinho, ganha a forma do debate caso não entre em cena o

une analyse philosophique de la subjectivité (livre X) et, enfin, une exégèse théologique des premiers versets de la *Genèse* (ailleurs inachevée et approximative: livres XI- XIII). Et, certes, ce découpage *peut* se concevoir et, de fait, l'a été. Mais la question se situe ailleurs: *doit-on* procéder à un tel découpage? Ne se pourrait pas que saint Augustin ait, lui aussi, vu la difficulté d'unifier les *Confessions*? Ne pourrait-il pas lui-même avoir au moins tenté une réponse? Ne conviendrait-il pas, avant d'argumenter pour ou contre l'unité des *Confessions*, d'envisager si saint Augustin lui-même n'a pas répondu ou au moins n'a pas tenté une réponse à la question de leur unité?" J-L Marion, *Au lieu de soi*, Paris, 2008, p. 64-65.

<sup>8</sup> Para uma história mais detalhada do debate, ver: C. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920, particularmente a Introdução, p. 1-7. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1950, particularmente a Introdução, p. 7-12.

segundo ponto, relativo ao elemento unificador internamente contido na mesma evolução.

No lado das questões internas, a composição das *Confissões* apresenta mais ou menos um hiato de dez anos entre os acontecimentos narrados e o momento da narração. A questão da distância no tempo com relação ao passado ou, mais exatamente, com relação ao olhar exato do passado, não seria em si mesma decisiva no debate uma vez que fornece argumento *contra* mas também *a favor* da exatidão. *Contra* sendo então aceito que a distância no tempo, cada vez maior, torna cada vez menor o olhar exato do passado – ou porque turva a visão, ou porque traz o esquecimento, ou ainda porque gera confusão do presente com o passado. *A favor* sendo então aceito que a distância no tempo torna capaz uma análise bem mais objetiva da ligação entre os fatos, oferecendo um contorno nítido ao efêmero instante que, enquanto mais contemporâneo, menos se permite definir com clareza.<sup>9</sup> A questão assim colocada não é em si mesma suficiente a fim de sustentar o debate mas, enumerada junto com outros elementos, deve ser digna de nota.

Ainda no lado das questões internas, certamente o testemunho das *Confissões* não tem o simples objetivo de relatar uma coleção de fatos, de ser uma auto-biografia no sentido ordinário do termo, a saber, uma narração de ações *humanas* tecida na ótica do próprio sujeito;<sup>10</sup> na verdade, as *Confissões* têm o objetivo

---

<sup>9</sup> No primeiro sentido, argumenta Boissier: "... le présent, quoi qu'on fasse, prête ses couleurs au passé, et, après un certain intervalle, nous n'apercevons notre vie antérieure qu'à travers nos opinions et nos impressions du moment." G. Boissier, *La conversion de saint Augustin* in *La fin du paganisme*, Paris, 1925, p.293. No segundo sentido, argumenta Boyer: "Pour raconter sa propre vie, comme pour traiter un autre sujet d'histoire, un certain recul offre des avantages. Les rapports des événements entre eux apparaissent mieux à une certaine distance. La portée d'un fait est rarement estimée avec justesse sur le moment même." C. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920, p. 8.

<sup>10</sup> "...o que Agostinho nos relata deve ser encarado em outra perspectiva: a do itinerário de uma alma singular em seus avanços de aproximação da realidade divina. Mais uma vez, o que está em causa concentra-se integralmente na pedagogia inerente ao universal concreto. Já para os modernos, a biografia passa a desvincular-se desse plano dos universais, prende-se à unicidade do singular..." G. Bornheim, *O sujeito e a norma* in *Ética*, org. A. Novaes, São Paulo, 1992, p. 249.

de realçar a contínua ação divina em fundamento da *reação* humana; de entrar, não na ótica do próprio sujeito, mas sim na ótica divina como o reduto por excelência em que o sujeito melhor conhece a si mesmo. Portanto Agostinho não escreve com a intenção última de esgotar o significado dos fatos conforme uma análise minuciosa, mas de mostrar como os fatos são signos ganhando tão somente significado na consideração da magnífica ação divina operando misteriosamente na vida humana. Parece assim legítimo indagar se, em vista de exaltar a ação divina sobre a reação humana, Agostinho não teria induzido uma certa visão dos fatos conforme o fim planejado – supostamente aumentando o alcance dos fenômenos cristãos, como por exemplo a importância dos sermões de Ambrósio, e também diminuindo o alcance dos fenômenos não cristãos, como por exemplo a importância dos *libri platoniorum* que, apesar de manifesta, nunca se mostrou autônoma em relação à fé.

No lado das questões externas, se coloca talvez o motivo quase único ou ao menos decisivo na formação do debate; certamente as *Confissões* descrevem todo o itinerário da conversão jogando o olhar sobre um passado já bastante longínquo, não somente em termos temporais mas inclusive em termos existenciais; uma forma então de controlar o grau verídico concedido ao testemunho das *Confissões* seria mediante o cotejo da obra com àquelas mais próximas dos acontecimentos, tanto por muito bem expressarem o teor do pensamento recém-convertido quanto por transmitirem uma experiência concreta ao invés de uma rememoração já conceitualmente elaborada. Portanto entram em cena os diálogos de Cassiciaco que, escritos tão logo após a conversão, oferecem certo controle em relação ao testemunho das *Confissões* seja no sentido crítico seja no sentido assertivo.

O debate tem início com uma análise das *Confissões* no sentido crítico, onde então alguns estudiosos sustentam haver manifesta diferença entre o testemunho

da mesma e a atmosfera dos diálogos. Na primeira, Agostinho caracteriza radicalmente o ato da conversão como um corte definitivo em face da cultura pagã como em face também da sabedoria dos filósofos; nos segundos, Agostinho diz se ocupar de Virgílio,<sup>11</sup> busca traçar um itinerário rumo ao absoluto no uso exclusivo da razão,<sup>12</sup> vigorosamente elogia o neoplatonismo.<sup>13</sup> Portanto, se as *Confissões* oferecem um tom essencialmente cristão do meio envolvendo a conversão, os diálogos parecem oferecer um tom bem mais neoplatônico. No claro intuito de exaltar a ação divina, Agostinho teria forçado uma coloração dos fatos nas *Confissões* que está em óbvio desacordo com a atmosfera dos diálogos. Assim os estudiosos concluem que Agostinho – tal como fica evidente nos diálogos, não obstante o testemunho das *Confissões* – havia se moldado no neoplatonismo de maneira autônoma, sendo o cristianismo uma determinação mais tardia no pensamento. Aqui se situam o artigo de Boissier<sup>14</sup> na raiz mesma do debate, logo adiante a imponente obra de Alfarié<sup>15</sup> como análise máxima das *Confissões* no sentido crítico.

Na formulação de uma resposta, outros estudiosos sustentam haver inteira coincidência entre o testemunho das *Confissões* e a atmosfera dos diálogos. Com efeito, mesmo sendo óbvio que na primeira Agostinho tem o objetivo de exaltar a ação divina sobre a reação humana, importa entretanto ver como o objetivo em si não suscita nenhum argumento contra a verdade dos fatos no todo e nem de certo fato no

---

<sup>11</sup> De Ordine I, VIII, 26.

<sup>12</sup> De Ordine II, XII, 35-37; XIII, 38; XIV, 39-41; XV, 42-43; XVI, 44; XVII, 45-46; XVIII, 47-48; XIX, 49-51.

<sup>13</sup> Contra Academicos III, XVII, 37.

<sup>14</sup> “Parmi les ouvrages de saint Augustin, un certain nombre remontent à l’époque même où il traversait cette crise qui a décidé de sa vie. Nous avons de ce temps, ou des années voisines, des dialogues philosophiques, des traités de grammaire, des lettres; il y parle souvent de lui, de ses hésitations, de ses luttes, de ses progrès, et nous le voyons s’avancer pas à pas vers cette perfection de conduite et cette sûreté de doctrine à laquelle il aspire. Ce sont les mêmes événements qu’il nous raconte dans ses *Confessions*, mais présentés un peu autrement; non pas que les faits diffèrent, c’est la couleur générale qui est changée, et il faut bien reconnaître que ces divers récits, quoique au fond semblables, ne laissent pas la même impression.” G. Boissier, *La conversion de saint Augustin* in *La fin du paganisme*, Paris, 1925, p. 292.

<sup>15</sup> P. Alfarié, *L’évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918.

detalhe. Além disso, com certeza Agostinho se mostra um observador atento, examina cada recordação cuidadosamente, até revelando algumas hesitações no pensamento caso reste uma sombra de dúvida; assume enfim um caráter sincero e não um caráter excêntrico buscando sem mais comprovar uma teoria. Também os diálogos de Cassissíaco estão em inteiro acordo com o testemunho das *Confissões*, mantendo no centro uma investigação já inteiramente subordinada ao cristianismo. Ora, por um lado Agostinho não tinha absolutamente se desfeito dos moldes tradicionais onde exercitava o pensamento, enquanto por outro lado mal tinha se introduzido no universo desconhecido das Sagradas Escrituras. No entanto, mesmo se os diálogos revestem uma forma ainda da filosofia pagã, mesmo se retratam um início ainda tímido na doutrina cristã, não deixam nenhuma ambiguidade sobre a *intenção* manifestamente religiosa do autor. Em relação ao cotejo entre o testemunho das *Confissões* e a atmosfera dos diálogos no sentido assertivo se situam as obras de Boyer,<sup>16</sup> Le Blond<sup>17</sup> e Jolivet<sup>18</sup>. Como tese geral, os estudiosos concluem que Agostinho já estava empenhado no cristianismo quando toma conhecimento do neoplatonismo, o mesmo vindo tão só corroborar racionalmente o conteúdo já aceito por fé.

Cabe então notar como o debate assim instaurado se baseia na marcada oposição entre neoplatonismo e cristianismo. Ao negar semelhante oposição, Courcelle<sup>19</sup> subverte o limite em que estava encerrado o âmbito do problema. Quer dizer, segundo Courcelle não convém formular uma escolha entre o suposto momento

---

<sup>16</sup> “[Les Confessions] présentait d’exceptionnelles garanties de vérité: l’autorité du narrateur, le ton religieux du récit, la précision des détails. (...) Des textes plus fragmentaires, mais d’une époque plus ancienne, lui semblaient opposés. Non seulement cette opposition s’est révélée de pure forme, mais encore il nous est apparu que l’unique moyen de trouver quelque cohérence dans ces textes, et en particulier de découvrir une intelligibilité réelle à l’intérieur des Dialogues, était d’y projeter la lumière des Confessions.” C. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, 1920, p. 192-3.

<sup>17</sup> J-M Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, 1950.

<sup>18</sup> R. Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, 1932.

<sup>19</sup> P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.

mais importante na conversão de Agostinho, se o neoplatonismo *ou* se o cristianismo, pois seria formular erroneamente o problema. Não há com efeito uma nítida linha divisória entre ambos os momentos, e então não se deve eleger nem o neoplatonismo em prejuízo do cristianismo, nem o cristianismo em prejuízo do neoplatonismo. Assim Courcelle vê na conversão de Agostinho uma atuação simultânea de ambos conforme a síntese oferecida nos sermões de Ambrósio. Assumindo uma nova ótica diante do debate anterior, Courcelle descreve a conversão de Agostinho com um traço mais suave, sem grandes cortes.<sup>20</sup> Já O'Meara<sup>21</sup> retorna ao antigo limite todavia firmando uma posição intermédia: no acordo ao sentido crítico, defende que Agostinho havia se moldado no neoplatonismo de maneira autônoma – por admitir, durante algum tempo, uma via de ascese ao absoluto mediante tão só o elevado exercício da razão, sendo assim uma via aberta unicamente ao reduzido círculo da elite intelectual; no acordo ao sentido assertivo, defende haver inteira coincidência entre o testemunho das *Confissões* e a atmosfera dos diálogos.

A obra de Courcelle como também a obra de O'Meara jogam luz no debate envolvendo a conversão de Agostinho ao sublinharem tantos outros elementos quase nem levados em conta até então; seguem uma linha argumentativa não mais focada no cotejo com os diálogos, vistos em ajuste ao testemunho das *Confissões*, e sim focada na escolha de certa hipótese que venha reconstituir as informações lacunares das *Confissões*. Assim Courcelle, se por um lado demonstra muito bem como Ambrósio fazia largo uso do neoplatonismo na exegese bíblica, por outro lado busca nomear os sermões que Agostinho teria ouvido anteriormente à conversão no intuito

---

<sup>20</sup> “...le débat tient à ce que les deux partis considèrent comme pôles distincts, d'une part la sagesse hellénique, néo-platonicienne, d'autre part la sagesse évangélique judéo-chrétienne; on s'efforce, dès lors, de déterminer à quel pôle se rattache l'Augustin de 386. Mais l'opposition entre hellénisme et christianisme n'est-elle pas surtout une vue des modernes? A supposer que, dans le milieu où fréquentait Augustin à cette date, cette opposition ne fût pas ressentie, la discussion même ne perdrait-elle pas toute base?” P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 12.

<sup>21</sup> J. O'Meara. *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, deuxième édition.

de avançar em definitivo na leitura lançada;<sup>22</sup> mas semelhante hipótese é um tanto problemática, não havendo consenso em relação à cronologia dos sermões ambrosianos.<sup>23</sup> O'Meara vai também no mesmo caminho, buscando estabelecer ao menos como certo o título de Porfírio – o *De regressu animae*<sup>24</sup> – entre os *libri platoniorum* assimilados por Agostinho anteriormente à conversão. Assim busca fundamentar porque Agostinho havia durante algum tempo concebido “*duas vias de aproximação da verdade*,”<sup>25</sup> uma mediante o elevado exercício da razão, unicamente aberta ao reduzido círculo da elite intelectual, outra mediante a autoridade da fé, aberta à grande massa humana incapaz de ficar estritamente vinculada ao domínio da razão.<sup>26</sup> Embora atraente, respectiva hipótese não deixa contudo de ser mais uma em meio a outras.<sup>27</sup>

Resumidamente, o debate envolvendo o grau verídico das *Confissões* ganha forma primeira de cotejo em recorrência aos diálogos; surgem após novas leituras que mantêm intacto o objetivo de início no entanto avançam na forma da abordagem: uma vez inteiramente aceito o acordo de ambos os registros, cabe reconstituir o trajeto da conversão mediante o controle das informações lacunares. Todavia a leitura lançada fica então submissa ao caráter essencialmente incerto de alguma hipótese; por exemplo, quais sermões de Ambrósio influenciaram Agostinho

---

<sup>22</sup> “Par ses sermons *De Isaac* e *De bono mortis*, Ambroise l'initiait [Agostinho] en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes.” Ao que Courcelle junta em nota: “Même si ma démonstration relative à la date du *De Isaac* et du *De bono mortis* n'avait pas entraîné la conviction, il n'en resterait pas moins sûr qu'Ambroise a lu les *Enneades* et prêché des doctrines plotiniennes. Prétendre que ces sermons sont postérieurs au séjour d'Augustin reviendrait donc à imaginer qu'Augustin a révélé Plotin à Ambroise. Ce qui paraît absurde.” P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 138.

<sup>23</sup> Ver J-R Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, em especial apêndice III.

<sup>24</sup> “En fin de compte aucun érudit ne saurait nier qu'Augustin ait lu le *Retour de l'Ame* em 386.” J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, p. 199.

<sup>25</sup> “...deux voies d'approche de la vérité...” J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, p. 172.

<sup>26</sup> “Porphyre, dans son *Retour de l'Ame* (...) fut le seul à lui enseigner la nécessité d'un Médiateur pour les masses.” J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, p. 200.

<sup>27</sup> “Selon Courcelle, c'est saint Ambroise qui aurait fait connaître le Néo-Platonisme à Augustin; selon le P. Henry c'est uniquement Plotin, et selon Theiler c'est le seul Porphyre.” J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, p. 200.

no momento anterior à conversão; o respectivo teor do cristianismo no pensamento até o encontro com o neoplatonismo; os títulos contidos na célebre fórmula dos *libri platoniorum*, somente citando algumas. Ainda assim, a busca em definir ou ao menos em cercear as informações lacunares é com efeito importante no sentido de fornecer elementos para melhor considerar a evolução ocorrida no pensamento de Agostinho, o lugar como também o alcance de cada paradigma, a relação estabelecida tanto na ordem doutrinária – se houve domínio do cristianismo sobre o neoplatonismo, ou do neoplatonismo sobre o cristianismo, ou equilíbrio de ambos – quanto na ordem cronológica – se houve antecendência do cristianismo sobre o neoplatonismo, ou do neoplatonismo sobre o cristianismo, ou concomitância de ambos. Importa então notar que, não somente o cotejo entre o testemunho das *Confissões* e a atmosfera dos diálogos, mas também a busca em definir ou ao menos em cercear as informações lacunares das *Confissões*, foram tarefas já muito bem realizadas por uma tradição de comentadores.

Qual enfim o motivo para reavivar um debate já mesmo encerrado? A grosso modo, não há mais ocasião de colocar em xeque o tom sincero das *Confissões*, e até a reconstituição do caminho levando à conversão fica sem muito relevo, visto não conter momentos marcadamente separados mas um só movimento complexo de síntese.<sup>28</sup> É então necessário observar duas notas: uma, não cabe aqui assumir a formulação de início em que o debate se desenrola mas sim verificar o caráter legítimo da formulação; duas, conforme a formulação de início não está mais em

---

<sup>28</sup> Além de outras razões indicadas por Marion: “...le très long et riche débat sur le néo-platonisme supposé de saint Augustin, même conduit par des savants aussi éminents que P. Courcelle, n'apparaît plus aujourd'hui comme aussi déterminant qu'il parut à son commencement; non que la question soit sans intérêt, mais elle peut sembler moins centrale, sinon marginale: d'abord parce que saint Augustin n'utilise pas les concepts fondamentaux du ou plutôt des néoplatonismes (ne fût-ce que parce que Dieu ne s'identifie ni à l'Un, ni à un Principe, ni même au Bien), ensuite parce qu'un auteur peut en influencer un autre sans passer par des lectures explicites, enfin parce qu'il convient de prendre au sérieux son jugement, négatif sans aucune ambiguïté, sur ces doctrines.” J-L Marion, *Au lieu de soi*, Paris, 2008, p. 19.



cena, não cabe aqui ajuntar uma solução nos moldes estabelecidos.

Quanto às notas acima, resta agora ver como o debate não coloca uma crítica à formulação de início – quer dizer, se é legítimo ou não solicitar uma descrição *objetiva* ao exercício de rememoração feito nas *Confissões* – mas somente coloca uma crítica na forma da abordagem – quer dizer, se é mais oportuno reter uma descrição objetiva mediante o cotejo com os diálogos ou mediante o controle das informações lacunares das *Confissões*. Ora, vale assim chamar atenção ao modo talvez problemático, ou ao menos não crítico, de tomar como certa a formulação de início. No caso de uma obra fundamentada especialmente na memória, o tempo presente configura lugar do qual se vai rumo ao tempo passado; logo, constitui não só o mecanismo interno da memória, mas sobretudo joga o fator ativo evocando um passado em si mesmo inerte. Como só existe o tempo presente, tanto o passado – que já não é mais – quanto o futuro – que ainda não é – recobrem apenas uma modalização ou ainda uma tendência realizada no mesmo.<sup>29</sup> Assim o passado somente ganha estatuto em referência ao presente, sendo uma atualização na memória do fato já consumado. De maneira idêntica o futuro somente ganha estatuto em referência ao presente, sendo uma expectativa na vontade do fato ainda não consumado.<sup>30</sup> É assim inteiramente fechado o livre acesso a um ou a outro na interposição necessária do tempo presente. Em razão disso, já se deve no mínimo não requisitar uma descrição claramente objetiva ao exercício de rememoração feito nas *Confissões*.

---

<sup>29</sup> “E agora se torna claro e evidente que nem o futuro nem o passado são, e não se diz em termos próprios: existem três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas em termos próprios talvez se diga: existem três tempos, o presente do passado, o presente do presente, o presente do futuro. As três formas existem com efeito na alma, eu não as vejo em nenhum outro lugar; o presente do passado é a memória, o presente do presente é a atenção, e o presente do futuro é a expectativa.” “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.” Confessionum, XI, XX, 26.

<sup>30</sup> “...car la Volonté (...) est aussi clairement l'organe mental du futur que la mémoire est l'organe mental du passé.” H. Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, 2007, p. 290.

Além disso, talvez seja oportuno fazer uso de uma conceituação moderna vindo em suma tornar manifesta a diferença entre a vida no exterior da consciência, essencialmente marcada pelo espaço, e a vida no interior da consciência, essencialmente marcada pelo tempo. Seguindo aqui algumas indicações sugeridas por Henri Bergson, é necessário diferenciar o conceito de espaço e o conceito de tempo. O espaço consiste no meio homogêneo em que se encontra um múltiplo distinto, já o tempo consiste no meio heterogêneo em que se encontra um múltiplo qualitativo. Assim o espaço facilmente oferece matéria à análise ao reter um conjunto de unidades distintas entre si, mas em sentido contrário o tempo forçosamente oferece matéria à análise ao reter um conjunto de termos se fundindo uns nos outros. Alinhar ambos no mesmo nível, supondo os objetos situados tanto no exterior quanto no interior da consciência servindo igualmente a uma descrição objetiva, seria ignorar a natureza bastante diversa de ambos.

Com efeito, os objetos materiais situados no espaço revestem unidade em sentido forte, cada um é separado em relação ao outro contendo inteiro significado em si mesmo; também o espaço como meio homogêneo fornece o intervalo marcando nitidamente onde termina um e onde começa outro na sucessão. Já os fatos de consciência situados no tempo não revestem unidade em sentido forte, todos se relacionam mutuamente não havendo como chegar ao significado de um sem recorrer ao outro; também o tempo como meio heterogêneo forma a duração na qual os momentos implicam um ao outro na sucessão.<sup>31</sup> Importa então sublinhar dois sentidos bem diversos de sucessão: ambos são inteiramente operações do sujeito, mas um é estendido aos objetos materiais no exterior da consciência, numericamente distintos

---

<sup>31</sup> “...on conçoit que les choses matérielles, extérieures les unes aux autres et extérieures à nous, empruntent ce double caractère à l'homogénéité d'un milieu qui établisse des intervalles entre elles et en fixe les contours: mais le faits de conscience, même successifs, se pénètrent, et dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière.” H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 66.

entre si na ordem da justaposição; outro é estendido aos fatos de consciência, numericamente confusos entre si na ordem da sobreposição.

Há então máxima diferença entre os objetos situados no espaço e os objetos situados no tempo; acabam contudo se assemelhando ao tomarem o mesmo revestimento da linguagem. Ou melhor, são na verdade os objetos situados no tempo que se ajustam ao modelo dos objetos situados no espaço. Pois a formulação do discurso sobre os fatos de consciência gera inevitavelmente um problema: visto estarem na ordem da sobreposição, devem se submeter a uma análise capaz de adequar o sentir originalmente singular ao uso genérico da linguagem.<sup>32</sup> Então o tempo se traduz no espaço, o qualitativo no quantitativo, o heterogêneo no homogêneo, a sucessão intensiva na sucessão extensiva. Mesmo assim o problema não reside no fato de traduzir o tempo no modelo do espaço, fato então necessário na via da comunicação, mas de contaminar o tempo com o modelo do espaço, reconhecendo um no caráter do outro.

Quer dizer, não somente o tempo assume o espaço como símbolo mas também como essência. Ocorre então um deslizamento inconsciente, o tempo já não aparece mais em aspecto verídico mas em inteira semelhança com o espaço. Ao se ignorar a natureza bastante diversa de ambos, se comete o erro de tratar indiscriminadamente os objetos acessórios ou constitutivos da consciência.<sup>33</sup> Vem

<sup>32</sup> “[Le sentiment] vit parce que la durée où il se développe est une durée dont les moments se pénètrent: en séparant ces moments les uns des autres, (...) nous avons fait perdre à ce sentiment son animation et sa couleur. Nous voici donc en présence de l'ombre de nous-mêmes: nous croyons avoir analysé notre sentiment, nous lui avons substitué en réalité une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots, et qui constituent chacun l'élément commun, le résidu par conséquent impersonnel, des impressions ressenties dans un cas donné par la société entière.” H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 88.

<sup>33</sup> “En un mot, notre moi touche au monde extérieur par sa surface; nos sensations sucessives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes; (...) Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans le profondeurs de la conscience: le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace. Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière.” H. Bergson,

daí o sentimento inesperado de não conseguir submeter, com o mesmo sucesso, os fatos de consciência à análise exaustiva realizada sem força sobre os objetos materiais. Logo se busca fazer uma descrição idêntica de ambos, transformando erroneamente o espaço em regra do tempo. Por isso importa lembrar como são naturezas quase antagônicas entre si, embora tenham revestimento comum na linguagem: nenhum motivo de admirar que a natureza do espaço se mostre mais facilmente no revestimento da linguagem que a natureza do tempo.

Assim a imensa diferença entre espaço e tempo proíbe fazer uma mesma descrição objetiva como se fossem de idêntica natureza. O que está situado no espaço difere em relação ao outro numericamente, fornecendo ocasião de uma abordagem em separado, mas é semelhante ao outro categoricamente, fornecendo ocasião de uma abstração. O que está situado no tempo não difere em relação ao outro numericamente, e somente fazendo uso de artifício é induzido a receber uma abordagem em separado, como também não é semelhante ao outro categoricamente, e somente fazendo uso de artifício é induzido a uma abstração. Portanto, não se deve em hipótese alguma buscar o caráter nítido dos objetos materiais nos fatos de consciência.

Vale agora retomar a formulação de início – se é legítimo ou não solicitar uma descrição *objetiva* ao exercício de rememoração feito nas *Confissões* – sob a ótica acima. Evocando novamente as questões levantadas, convém novamente examinar uma a uma. No lado das questões internas, o tempo escorrido entre o momento onde Agostinho narra e o momento narrado talvez não deva ser entendido nem como argumento contra nem como argumento a favor em relação ao suposto “olhar exato” do passado. Pois aqui na verdade se requer um sujeito neutro face ao

---

*Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 83.

objeto demarcado, quando está com efeito em jogo um sujeito concreto unido ao objeto não demarcado. O exercício de rememoração ganha então sentido na vivência contínua onde não ocorre, e nem mesmo pode ocorrer, distanciamento do sujeito ao objeto. Fatalmente o presente recai na visão do passado, mas longe de tal mecanismo constituir um problema, constitui um traço inerente ao exercício de rememoração. Assim a questão somente se coloca na esfera de um sujeito neutro face ao objeto demarcado, mas uma vez redefinido cada termo não há mais questão.

Como dito anteriormente, Agostinho faz nas *Confissões* uma consideração sobre o tempo onde reconhece o inteiro domínio do presente na constituição do passado, já inteiramente realizado, e na constituição do futuro, ainda inteiramente por se realizar. Ora, uma vez que o presente doa referência ao passado, pouco importa se é mais ou menos longínquo em vista do momento rememorado, pois variando enquanto referência jamais garante acesso direto ao passado. Ou ainda, torna-se mesmo irrelevante discutir o presente mais adequado na rememoração de certo passado quando em todo caso o primeiro condiciona o segundo. Retomada em semelhantes termos, a questão sobre o tempo escorrido entre o momento onde Agostinho narra e o momento narrado não ecoa agora com muita força.

Também conforme Bergson, a questão acima não se coloca todavia em razão de outros motivos. Desvendando nos fatos de consciência uma natureza inteiramente diversa dos objetos materiais, Bergson faz notar como não se organizam na ordem da justaposição (um ao lado do outro) mas sim na ordem da sobreposição (um em implicação do outro); assim a tentativa de recortar um momento passado sem nenhuma intervenção do momento presente seria então converter erroneamente o tempo em espaço. Pois como os fatos de consciência formam um todo contínuo onde um implica o outro, o exercício de rememorar certo momento passado traz à tona o

encadeamento completo até o momento presente.<sup>34</sup> Assim o tempo escorrido entre o momento no qual Agostinho narra e o momento narrado não só interfere no exercício de rememoração mas sobretudo *deve* interferir. Fazer disso um problema, buscando antes abordar os fatos de consciência objetivamente, significa ignorar a natureza intrincada do tempo por contaminação do espaço.

Ainda no lado das questões internas, certamente as *Confissões* não oferecem uma mera coleção de fatos tendo como regra observar minuciosamente o critério objetivo, mas sim oferecem uma elaboração de fatos tendo como regra observar minuciosamente a ação divina em fundamento da reação humana. Seria então legítimo suspeitar de uma distorção, mesmo se inconsciente, no intuito de mostrar uma vida mundana sob tutela da graça divina? Assim montado, o argumento não parece configurar ameaça ao testemunho das *Confissões* sendo agora reconhecido no presente a condição de acesso ao passado. Quer dizer, Agostinho está inteiramente autorizado a ver com o olhar conquistado no presente cada momento vivido no passado; somente como sujeito situado após cada momento encontra a chance de lhe conferir um sentido. Nada mais característico da consciência mergulhada no tempo: não acha um sentido intrínseco na vivência fugitiva do presente mas projeta enfim um sentido na vivência já cristalizada do passado. Então cada fato nunca se mostra uma segunda vez em si mesmo mas tão só em um outro presente. Ora, surge daí certo paradoxo relacionado com o presente, único tempo elevado na existência sem todavia conter um sentido intrínseco mas posteriormente ajuntado no instante mesmo em que vira passado (ou melhor, no instante mesmo em que sai da existência). Logo o

---

<sup>34</sup> “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus de oublier les états antérieurs: il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie.” H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 67.

presente, quase nunca contido em si mesmo, é sempre um retorno em direção ao passado ou um avanço em direção ao futuro. Unicamente como sujeito instalado em um certo presente Agostinho vem conferir sentido ao passado, seja examinando um momento no singular, seja examinando vários momentos no todo.

Pensando agora na conceituação oferecida por Bergson, os fatos de consciência se juntam uns nos outros em sucessão intensiva, o último recaindo qualitativamente nos demais. Assim cada momento vivido tem força de ressignificar em absoluto todos os momentos anteriores, pois ao contrário dos objetos situados no espaço não se organizam separadamente um ao lado do outro mas conjuntamente uns implicando nos outros.<sup>35</sup> Nesse aspecto, o exercício de rememoração feito nas *Confissões* inclui necessariamente o presente como região onde o sujeito assume a observação do passado; somente sob certo olhar no presente, Agostinho consegue inteligir cada momento no passado em caráter de etapa rumo ao acontecimento máximo da conversão. Logo a ciência posterior da graça divina ressignifica o passado jogando sobre cada fato mínimo um sentido que antes parecia faltar. Não há nada de errado nisso: se os fatos de consciência formam um todo contínuo, seria mesmo absurdo almejar uma rememoração do passado sem recorrência ao presente.

No lado das questões externas está o motivo decisivo envolvendo o grau verídico das *Confissões*: face aos diálogos de Cassissíaco, o testemunho mais tardio das *Confissões* não parece se encaixar em absoluta harmonia servindo ao menos como ocasião de debate. No entanto a tarefa já não consiste em verificar se existe concordância entre ambos os registros, mas se é legítimo controlar um momento da consciência com outro bastante diverso. Ora, novamente a consideração sobre o

---

<sup>35</sup> “On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire.” H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 68.

tempo feita nas *Confissões* não autoriza o uso de semelhante método, firmando na verdade uma diferença relativa de ambos os registros não como uma incoerência mas como uma situação mesmo prevista segundo um posicionamento variado do sujeito. Pois há sim uma mudança – seria antes espantoso se não houvesse – no sujeito que vai dos diálogos às *Confissões*: um aborda o passado recente, quase ainda se fazendo sentir, outro aborda o passado distante, já sem força de ecoar no momento atualmente vivido. Portanto é inteiramente justificada uma diferença no registro do mesmo fato conforme o acesso ao passado ocorre mediante tão só um certo presente, bem diverso no caso dos diálogos e das *Confissões*. Os diálogos são o registro do sujeito novato no cristianismo, já as *Confissões* são o registro do sujeito maduro, exercitado longamente na reflexão como também na vivência do cristianismo. Assim ambos significam um certo posicionamento do sujeito, divergindo entre si não segundo uma contradição mas segundo manifestam um momento provisório da consciência.

A questão acima levantada também não se sustenta na ótica bergsoniana. Aqui, cada novo fato da consciência recai sobre o todo, e assim não somente o transcorrer de um longo tempo mas mesmo de um único instante consegue modificar inteiramente o olhar do sujeito em relação ao passado. O momento atualmente vivido se torna então valorativo ao fornecer o sentido de todos os momentos anteriores da consciência, mas sendo velozmente substituído por outro jamais fornece um sentido definitivo.<sup>36</sup> De modo mais concreto, vale sugerir que o olhar de Agostinho em

---

<sup>36</sup> “Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli. Ce n'est pas là illusion pure; car si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir? (...) Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui



relação ao passado se fundamenta na soma dos estados de consciência vividos até então, uma no caso dos diálogos, outra no caso das *Confissões*. Enfim, ambos os registros são absolutamente confiáveis enquanto expressam um momento da consciência, não sendo necessário instituir a autoridade de um sobre o outro.

Uma vez considerada não as questões em si mesmas mas sim a natureza das questões que alimentam o debate, nenhuma resta no sentido forte visto estenderem o modelo da análise objetiva aos fatos de consciência. Assim não constituem verdadeira ameaça ao testemunho das *Confissões* já que se baseiam nos termos do espaço visando contudo a matéria do tempo. Certamente os comentários envolvidos no debate são contribuições valiosas, e buscam evidenciar uma certa lógica no movimento de conversão evocando elementos situados além do texto, ou em recorrência a uma fonte diversa como os diálogos, ou ainda em recorrência a uma hipótese como forma de compensar certas lacunas. Portanto consistem em um rico trabalho de erudição, tecendo muito bem uma gama de informações que não somente se acrescentam mas acima de tudo abrem o texto das *Confissões*. De modo algum está em jogo não fazer uso da investigação minuciosa realizada nos limites do debate; justamente ao contrário, a leitura presente não se manteria caso não encontrasse apoio em uma séria tradição legando considerações importantes. Não ocorre então recusar, mas somente seguir um outro caminho em face do debate: ao invés de buscar externamente uma lógica no movimento de conversão, notar como em si mesmo o movimento guarda suficiente lógica interna.

Nossa intenção reside em ler atenciosamente o livro VII das *Confissões*, onde estão os desfechos mais conceituais do movimento maior levando à conversão.

---

est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa projection dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui en est cause, en adoptent les contours précis et l'immobilité." H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Oeuvres*, Paris, 1959, p. 86.

Ali ocorre ver de imediato um emaranhado no pensamento se desfazendo sucessivamente sem muita lógica; no entanto visto em detalhe, o movimento segue uma lógica interna comunicada na gênese dos fundamentos. É necessário separar os fundamentos vigentes no pensamento, lugar onde o movimento acontece, e o conteúdo entendido sob cada fundamento, sendo basicamente o mesmo. Os fundamentos vigentes no pensamento guardam então o sentido de *modus operandi*, o conteúdo entrando como matéria na relação. A mudança no fundamento determina enfim sempre o mesmo conteúdo: conforme varia o fundamento de substância junto ao de causa, diversamente se mostra a relação divina com o mundo (ecoando no mal físico) e também com o humano (ecoando no mal moral).

O primeiro fundamento vigente no pensamento, o materialismo, fornece um sentido unívoco à concepção de substância como também à concepção de causa, tornando embaraçosa a elaboração do conteúdo visado. A união entre fundamento e conteúdo não ocorre assim de modo suave mas continuamente tenso, no limite levando ao problema de conciliar a suma bondade divina com a natureza do mal. O segundo fundamento vigente no pensamento, o neoplatonismo, fornece um sentido mais fino à concepção de substância como também à concepção de causa, tornando justa a elaboração do conteúdo visado. A união entre fundamento e conteúdo ocorre assim de modo suave, já que as concepções corretamente revistas não levam na verdade ao problema de conciliar a suma bondade divina com a natureza do mal. A terceira determinação vigente no pensamento, o cristianismo, não consiste exatamente em um fundamento como os anteriores mas em uma escolha doutrinária. Agostinho mantém o fundamento conquistado no neoplatonismo mas avança sem reservas no conteúdo do cristianismo.

Além de ver a evolução tecida no jogo entre fundamento e conteúdo, cabe

sobretudo evidenciar o elemento unificador contido internamente na mesma evolução, erigido assim na concepção de livre-arbítrio humano. Tendo como guia esse fio condutor, as passagens de um fundamento a outro – do materialismo ao neoplatonismo, do neoplatonismo ao cristianismo – convergem mediante um mesmo (e único) denominador comum. Logo a concepção de livre-arbítrio joga uma importante função ao conectar os movimentos transcorridos na evolução do pensamento, sendo também fator determinante na conciliação entre a suma bondade divina e a natureza do mal. Ao ganhar certos contornos, o livre-arbítrio antes se mostra como raiz do mal moral – não fazendo Deus o autor – e após se mostra como essencialmente viciado – fazendo Deus o único auxílio. Assim ao mesmo tempo onde não instaura Deus na causa do mal, instaura necessariamente Deus na correção do mal. Portanto, a concepção de livre-arbítrio se torna decisiva na evolução do pensamento embora não tenha sido muito considerada na tradição dos comentários, talvez em razão de não ser um tema dominante no livro VII das *Confissões*.<sup>37</sup> Nos resta todavia sugerir como a gênese de semelhante concepção articula a evolução ocorrida no pensamento, sendo o único fio condutor que faz a ligação do materialismo ao neoplatonismo e do neoplatonismo ao cristianismo. Pois ainda se o primeiro movimento configura uma inteira reformulação no pensamento, não somente mas incluindo também a concepção de livre-arbítrio, já o segundo movimento configura uma reformulação exclusiva na concepção de livre-arbítrio.

## 1.2 Um momento de crise no pensamento

O livro VII das *Confissões* aborda um impasse lentamente estabelecido no pensamento de Agostinho. Em primeiro lugar, Agostinho havia abandonado o

---

<sup>37</sup> Há uma única menção contida no parágrafo III, 5: “...liberum uoluntatis arbitrium...”

maniqueísmo com relação à doutrina mas ainda permanecia vinculado com relação aos fundamentos. Em segundo lugar, havia contemplado um novo aspecto do cristianismo enquanto doutrina, se não portadora de verdade, ao menos isenta de contradição. Ambos os movimentos revelam estado crítico no pensamento, uma vez que Agostinho tanto abandona o alicerce do maniqueísmo tido antes por seguro como também enxerga razão no alicerce do cristianismo tido antes por absurdo. Fica assim caracterizado um momento de desconstrução em que o pensamento essencialmente retém o contorno negativo da doutrina: o maniqueísmo não é verdadeira ciência como o cristianismo não é religião pueril.

Agostinho chega em situação intermediária tanto por sair do maniqueísmo, mesmo guardando forçosamente certos fundamentos, quanto por se aproximar do cristianismo, mesmo não vendo através da razão o conteúdo da fé. De um ao outro não ocorre todavia justo equilíbrio pois se o alcance do maniqueísmo é nítido, já o alcance do cristianismo é obscuro, tornado quase o único motivo no debate envolvendo a conversão. Assim é impossível traçar em detalhe, porém não em linhas gerais, o respectivo espaço da fé no pensamento. Seguindo aqui o testemunho das *Confissões*, primeiro é importante notar como Agostinho havia interiorizado determinadas crenças que apesar de vagas não eram menos efetivas; pois com maior ou com menor amplitude, sempre tiveram influência sobre o rumo do pensamento. Certamente antecedem o raciocínio especulativo evocando a religião da infância, e consistem no nome do Cristo, na existência divina, na providência divina.<sup>38</sup> Revestem contornos diversos ao longo das *Confissões*: o Cristo reveste o contorno elaborado no maniqueísmo e desempenha papel essencial na união de Agostinho à seita em detrimento à filosofia pagã;<sup>39</sup> a existência divina reveste o contorno do materialismo

---

<sup>38</sup> Confessionum III, IV, 8; Confessionum VI, V, 8.

<sup>39</sup> Confessionum III, VI, 10.

traduzido em imagem de substância corpórea ocupando lugar no espaço;<sup>40</sup> a providência divina reveste o contorno tanto de oração na infância quanto de astrologia na idade adulta.<sup>41</sup> Assim, um reduzido número de crenças tem contudo muito alcance por não só acompanhar mas também *atuar* no pensamento desde o início.

A tal fato é reunido outro, comum em acordo porém distinto em caráter. Quando Agostinho se volta espontaneamente ao cristianismo, descobre não um emaranhado de absurdos mas uma doutrina com lógica interna suficiente para ser erguida. No círculo maniqueu, Agostinho havia forjado uma idéia errônea do cristianismo como simples interpretação material dedicada ao conjunto das Escrituras; somente após ouvir os sermões de Ambrósio vem entender que, mesmo fundamentado no Antigo e no Novo Testamento, o cristianismo obtém unidade como interpretação espiritual. A partir daí se esclarecem questões capitais: a passagem do Gênesis “*façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança*”<sup>42</sup> não é concebida ao avesso no sentido de tornar Deus à imagem do homem; a *Lei* e os *Profetas* do Antigo Testamento, se abordados com justiça, não contrariam um ideal de moralidade elevado.<sup>43</sup> Agostinho é assim convencido de haver por muito tempo acusado cegamente o cristianismo enquanto agora reconhece, se não propagar a verdade, ao menos também não o erro. Enfim levado à reta doutrina por ministério da Igreja Católica, Agostinho lhe confere o mesmo estatuto de outras que não se evidenciando como certeza oferecem todavia argumentos capazes de restar em

---

<sup>40</sup> Confessionum V, X, 20.

<sup>41</sup> Confessionum I, IX, 14; Confessionum IV, III, 4.

<sup>42</sup> Gn 1, 26. *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>43</sup> As acusações feitas ao cristianismo no interior do círculo maniqueu vão se revelar enfim como falsas: aceitando que o homem foi criado à imagem de Deus, nem por isso o cristianismo faz Deus assumir a forma humana no sentido de uma antropoformização; aceitando o relato contido nas *Leis* e nos *Profetas*, nem por isso o cristianismo torna exemplo absoluto certas ações convenientes apenas em algum povo ou em alguma época. A lei estabelecida por Deus no Antigo Testamento é revogada com a nova lei do Cristo, e como a última se manifesta no tempo histórico, não se estende enquanto medida ao homem cuja vida se passa antes.

suspenso.

### *O Materialismo (Confissões, Livro VII)*

Uma vez delineado o estado transitório do pensamento importa esmiuçar como, na passagem do maniqueísmo ao cristianismo, surge o impasse tecido no livro VII das *Confissões*. Antes nem o abandono do primeiro nem o retorno ao segundo caracterizam fatos independentes – o término absoluto de um para o início absoluto de outro – mas relativamente sobrepostos – o término de um coincide com o início de outro. Logo se por um lado Agostinho afasta o conteúdo do maniqueísmo, por outro lado segue determinado nos fundamentos do materialismo conforme certas concepções ainda válidas no pensamento. Então habituado na atmosfera do mesmo paradigma, não consegue se despojar inteiramente em um único movimento guardando resquícios no caminho ao cristianismo. O meio-termo em que fica serve de ocasião ao impasse: em busca de sustentar o recente conteúdo da fé nos velhos fundamentos do materialismo, Agostinho conduz o pensamento somente por vias tortuosas.

Mas quais são os fundamentos ditos acima? Um se relaciona à concepção de substância enquanto outro se relaciona à concepção de causa. Importa medir agora o domínio de ambos no detalhe. Todavia já bem longe do maniqueísmo, Agostinho vê na concepção de substância unicamente o caráter corpóreo. Assim tem uma visão ontológica concretizada somente como volume localizado no espaço capaz de assumir proporções maiores ou menores. Apesar da contínua busca em elevar o pensamento, Agostinho recai toda vez no antigo hábito do materialismo por não achar alternativa. Quando retira a imagem corpórea, não possui outro fundamento que sirva

de apoio. Ocorre exatamente assim no caso da natureza divina: Agostinho reconhece Deus como ser de absoluta perfeição – incorruptível, inviolável, imutável – no entanto fechado em substância corpórea.

“Bradava violentamente em meu coração contra todos os meus fantasmas, e de um só golpe tentava arrancar à visão do meu pensamento essa turba envolvente e impura. Mas então afastada com custo eis que, ao contrário, num piscar de olhos se reunia e se lançava à minha vista, obscurecendo-a: ainda que não sob a forma de corpo humano era todavia coagido a pensar [Deus] como algo corpóreo, situado através dos espaços, seja infuso no mundo, seja fora do mundo difuso pelo infinito, mas sempre o considerava incorruptível, inviolável e imutável antes que corruptível, violável e mutável.”<sup>44</sup>

Agostinho busca então elaborar como os atributos divinos se manifestam em caráter corpóreo. Ao tomar atributos do espírito no sentido físico, Agostinho acaba forjando uma noção de Deus onde absolutamente não há efetiva transcendência. Assim a relação divina com o mundo é desvirtuada na forma da quantidade e do espaço sendo entendida por referência ao corpóreo. Daí se explicam os atributos da onipresença e da infinitude conforme determinada imagem observada na natureza. A onipresença se explica na imagem da luz solar atravessando o ar:

“Do mesmo modo que a massa de ar sobre a terra não detém a luz do sol mas a luz do sol a atravessa, penetra e preenche sem que haja rompimento ou espedaçamento, imaginava que não somente o céu, o ar e o mar mas também a terra eram por Ti atravessados e penetrados em todas as partes, maiores e menores, contendo assim a tua presença...”<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> “Clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam inmunditiae ab acie menti meae: et uix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamuis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum siue infusum mundo siue etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum incorruptibile et inuiolabili et inconmutabile, quod corruptibili et uiolabili et conmutabili praeponerem...” Confessionum VII, I, 1.

<sup>45</sup> “Sicut autem luci solis non obsisteret aeris corpus, aeris hujus, qui supra terram est, quominus per eum traiceretur penetrans eum non dirumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum, sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris sed etiam terrae corpus peruium et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam...” Confessionum VII, I, 2.

A infinitude se explica na imagem do mar ilimitado contendo em si o limite de tudo:

“...fiz de tua criação uma grande massa distinta por gêneros de corpos. (...) a fiz grande, não o quanto ela era – dado que não poderia saber – mas o quanto me agradou, completamente finita por todas as partes e por todos os lados. A Ti, no entanto, Senhor, o fiz envolvendo e penetrando cada parcela de tua criação, mas permanecendo infinito em todas as direções: como um mar infinito estendendo-se por toda parte e por todo lugar em espaços imensos e que conteria uma esponja tão grande quanto se queira ainda que finita; de qualquer modo essa esponja estaria totalmente plena do imenso mar. Assim eu imaginava tua criação finita plena do infinito que és Tu.”<sup>46</sup>

Agostinho indica tanto uma semelhança quanto uma diferença entre Deus e o mundo: ambos consistem na mesma substância mas cada um tem atributos distintos. Deus é perfeito em si mesmo e Criador de todas as coisas, o mundo é imperfeito na condição de criatura. Uma vez porém assimilado Deus ao mundo na comunhão de substância, fica perdido o verdadeiro significado de transcendência: se com efeito Deus está espacialmente presente, não transcende o mundo por ruptura mas somente por extensão. Todavia enquanto o pensamento é moldado no materialismo deve forçosamente espacializar os atributos do espírito.

Além disso, o pressuposto de substância conduz a uma determinação não só positiva mas também negativa. Assim como Agostinho reveste a substância no caráter corpóreo, reveste a ausência de substância no nada absoluto (*prorsus nihil*) excluindo a mera privação (*spatiosum nihil*):

---

<sup>46</sup> “...et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam (...) et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, undiqueuersum sane finitam, te autem, domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et undique per inmensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex inmenso mari. Sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam...” Confessionum VII, V, 7.



“...tudo aquilo que eu representava fora do espaço me parecia ser o nada: mas o nada absoluto (*prorsus nihil*) e não o simples vazio, como [acontece] quando o corpo é retirado do lugar e permanece o lugar esvaziado de qualquer corpo – terrestre, líquido, aéreo ou celeste – permanecendo contudo o lugar vazio como se fosse um nada espaçoso (*spatiosum nihil*).”<sup>47</sup>

O pensamento de Agostinho encontra um limite na concepção tanto positiva quanto negativa de substância. Uma corresponde tão somente ao corpóreo enquanto outra corresponde tão somente ao nada absoluto. Fundamentado inteiramente no materialismo, Agostinho está impossibilitado de tomar a substância em sentido incorpóreo ou a ausência de substância em sentido privativo. O limite constituído no pensamento deve assim fechar toda modalidade do ser, enquadrando não só Deus e o mundo como também o próprio mal. De fato, em relação ao último, Agostinho formula o mesmo raciocínio: ou o mal existe – necessariamente identificado com a substância corpórea – ou o mal não existe – necessariamente identificado com o nada absoluto. Uma vez porém sendo objeto de análise, nenhuma hipótese parece jogar coerência no todo. Quanto à primeira, torna-se uma dificuldade elucidar como o mal existe sem levar a uma restrição da natureza divina. Embora Agostinho procure conciliar a existência do mal com a suma bondade e a onipotência divina, jamais obtém desfecho satisfatório:

“Eis Deus e eis o que Deus criou; Deus é bom, ótimo e infinitamente superior ao que criou; mas como é bom, criou coisas boas; e eis como as envolve e preenche (...) De onde portanto vem [o mal], uma vez que Deus é bom e fez boas todas as coisas? (...) Acaso de alguma matéria que era má, pela qual formou e ordenou a criação, mas por que, se deixou algo mau, não o converteu em bem? Qual a razão disso? Acaso o Onipotente foi impotente para vertê-la e mudá-la totalmente, a fim de que nada mau permanecesse? Afinal, por que

---

<sup>47</sup> “...quoniam quidquid priuabam spatiis talibus, nihil mihi esse uidebatur, sed prorsus nihil, ne inane quidem, tamquam si corpus auferatur loco et maneat locus omni corpore uacuatus et terreno et humido et aereo et caelesti, sed tamen sit locus inanis tamquam spatiosum nihil.” Confessionum VII, I, 1.

quis fazer algo a partir dessa matéria ao invés de fazer, por sua própria onipotência, com que nada existisse a partir dela? Ou poderia existir contra sua vontade? Ou se era eterna, por que deixou existir assim durante tão longo período, por tempo indeterminado, e somente depois lhe agradou fazer uso dela? Ou então, se quis produzir algo repentinamente, por que, ao invés de produzir, não fez com que aquela nada fosse e que somente o mesmo Onipotente, todo verdadeiro, sumo e infinito bem existisse? Ou se era bom que o sumo bem também fabricasse e estabelecesse algo bom, por que o mesmo, uma vez aquela matéria má suprimida e reduzida ao nada, não instituiu matéria boa, de onde criaria todas as coisas? Com efeito, onipotente não era se não podia estabelecer algo bom a não ser quando ajudado por matéria a qual não estabeleceria.”<sup>48</sup>

Agostinho é induzido ao problema de conciliar a existência do mal com a suma bondade e a onipotência divina em razão do estado intermediário vigente no pensamento: de um lado abandona a solução do maniqueísmo por causar ofensa ao ser divino, mas de outro lado não encontra solução no exercício do materialismo. Ao contrário, o problema então se evidencia assumindo a forma de um dualismo rigoroso. Assim o mal deve equivaler ou à substância corpórea ou ao nada absoluto, mas se a primeira hipótese não resiste à análise também não a segunda. Quando Agostinho aborda negativamente o mal, tão logo se choca com uma aporia. Importa assinalar que já no materialismo examina o *mal* como oposto ao *ser*, embora unicamente lhe conceda o sentido de radical inexistência.

“[O mal] absolutamente não existe? Então por que tememos e evitamos o que

---

<sup>48</sup> “Ecce deus et ecce quae creavit deus, et bonus deus atque his ualidissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit: et ecce quomodo ambit atque implet ea? (...) Vnde est igitur, quoniam deus fecit haec omnia bonus bona? (...) An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non conuerteret? Cur et hoc? An inpotens erat totam vertere et conmutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere uoluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut uero exsistere poterat contra eius uoluntatem? Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam siuit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere? Aut iam, si aliquid subito uoluit agere hoc potius ageret omnipotens, ut illa non esset atque ipse solus esset totum uerum et summum et infinitum bonum? Aut si non erat bene, ut non aliquid boni etiam fabricaretur et conderet qui bonus erat, illa sublata et ad nihilum redacta materie, quae mala erat, bonam ipse institueret, unde omnia crearet? Non enim esset omnipotens, si condere non posset aliquid boni, nisi ea quam non ipse condiderat adiuuaretur materia.” Confessionum VII, V, 7.

não existe? Se tememos sem fundamento algum certamente o próprio temor é o mal pelo qual nosso coração é aguilhoado e atormentado, mal tanto maior à medida que não existe o que tememos, e contudo tememos. Portanto, ou existe o mal que tememos, ou existe o mal no fato de temermos.”<sup>49</sup>

A hipótese do mal como nada absoluto nem é desenvolvida por rapidamente se constituir em aporia: não admitindo existência, o mal sequer configura objeto de temor. Porém semelhante lógica é desmentida na realidade, uma vez que o mal ganha *status* de objeto não somente temido mas também evitado. Fica assim claro que o mal existe ou de modo ontológico como objeto de temor ou de modo psicológico como o próprio temor.

Enfim, a hipótese formulada acima não tem coerência demonstrando exatamente o inverso do enunciado. Acaba sendo descartada mas então resta somente continuar na primeira hipótese. Assim Agostinho deve retomar o mal como substância corpórea todavia já ciente do problema envolvido: além de verificar, sobretudo é necessário situar o mal estabelecido na existência em relação a Deus. Ainda o mesmo problema, embora com peso maior, de conciliar o mal no mundo criado em face do Criador único, soberanamente bom e onipotente. Mas parece não haver uma solução no uso de fundamentos do materialismo – concepção positiva e negativa de substância – que verdadeiramente arquitetam o problema.

Além disso, outra dificuldade está dada na estreita concepção de causa. Tal aparece porque resolver o problema supõe não apenas tornar o mal compatível com Deus mas principalmente explicar a causa do mal sem culpar Deus. Com efeito Agostinho persiste na investigação, no entanto assume um outro fundamento do materialismo somente com o alcance de acentuar e não de resolver o problema: a

---

<sup>49</sup> “An omnino non est? Cur ergo timemus et cauemos quod non est? Aut si inaniter timemus, certe uel timor ipse malum est, quo incassum stimulator et excruciat cor, et tanto grauius malum, quanto non est, quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus.” Confessionum VII, V, 7.

causa, tomada em sentido estritamente natural, tem igual estatuto para a criação e para o mal. Agostinho segue então um só procedimento na tentativa de estabelecer a causa primeira, remontando à origem antecedente com relação tanto ao ser quanto ao tempo. Mas se desse modo consegue facilmente chegar à origem da criação, em circunstância alguma consegue chegar à origem do mal. De fato, a criação permite remontar ao Criador quando considerada tanto na parte como no todo. Na parte, cada criatura é marcada de insuficiência ontológica enquanto constituída no ser através de outra criatura. Assim a relação de causa no tempo é entendida como cadeia onde um ser se refere ao outro, supondo logicamente no início uma Causa primeira fora do tempo. No todo, a criação mostra ordem perfeita estabelecida em ajuste minucioso das partes harmonicamente dispostas entre si. Uma está em continuidade à outra, e se acaso alguma pareça dissonante no singular, é em verdade inteiramente consoante no todo. Assim, a ordem perfeita da criação implica um Ordenador enquanto revela ter sido consumada não por acaso mas por extremo cálculo.

Já a origem do mal não aparece com evidência através do mesmo procedimento. Ao admitir a existência do mal, Agostinho também admite a condição *sine qua non* de toda existência, isto é, ter origem positiva em situação de exterioridade. Logo, busca remontar à causa primeira do mal por consideração da seguinte alternativa: ou o mal remonta à matéria informe criada – posta em absoluto começo no tempo – ou o mal remonta à matéria informe não criada – posta desde sempre na eternidade. Contudo é impossível aceitar uma ou outra sem prejuízo da natureza divina. Em uma é necessário assumir ou que a matéria vem do Criador Único, colocando Deus na origem do mal, ou que a matéria vem do princípio oposto, retornando ao erro difundido no maniqueísmo. Em outra é necessário assumir ou que a bondade de Deus não tem plenitude, utilizando matéria má na criação do mundo, ou

que a onipotência de Deus não tem totalidade, sendo incapaz de suprimir a matéria má da criação do mundo. Portanto, em vão Agostinho busca discernir a origem do mal sem assim tocar minimamente na perfeita natureza divina.

De fato, Agostinho só consegue exercer o pensamento no uso dos fundamentos conquistados no materialismo. Apesar do repetido esforço no sentido de ir além, continua não obstante limitado ao âmbito de tais fundamentos. Unicamente dessa ótica Agostinho investiga a origem do mal não só no domínio físico mas também no domínio moral. Quando assim considera o último, espera haver subjacente inclusive ao mal moral uma causa relativa e não absoluta. Mas ao invés de então solucionar, apenas consegue fortalecer o dilema estabelecido no pensamento: se positivamente não admite a teoria dualista do maniqueísmo, já relacionando a causa do mal moral com a unidade do livre-arbítrio, negativamente admite os pressupostos do materialismo, ainda relacionando a causa do mal moral com uma origem exterior ao próprio livre-arbítrio.

“E me aplicava para distinguir o que ouvia, a saber, que o livre-arbítrio da vontade é causa do mal que fazemos e o teu reto juízo é causa do mal que sofremos. (...) Assim quando queria ou não queria algo, estava certíssimo de que não era um outro mas eu mesmo quem queria ou não queria, e cada vez mais notava estar aí a causa do meu pecado. Ao contrário, o que fazia constrangido antes percebia sofrer ao invés de fazer, julgando isso não como falta mas como punição a mim dada sem nenhuma injustiça, pois prontamente reconhecia-te justo. Mas, retrocedendo, dizia: Quem me fez? Por acaso não o meu Deus o qual não somente é bom mas é o próprio bem? De onde, portanto, me vem o querer mau e não o querer bom? Assim é para que sofra com justiça as punições? Quem colocou e semeou em mim germes de amargura, considerado que sou inteiramente feito por meu dulcíssimo Deus? Se o autor é o diabo, de onde vem o próprio diabo? Como nasce a vontade perversa se o próprio diabo era anjo bom, de onde vem a vontade má pela qual se torna diabo, visto que foi feito inteiramente anjo pelo excelente Criador?”<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> “Et intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur (...) Itaque cum aliquid uellem aut nollem, non alium

A passagem acima mostra com clareza o estado intermediário vigente no pensamento: se de um lado fica afastado do maniqueísmo, de outro lado fica vinculado ao materialismo. Daí ocorre uma certa abordagem do livre-arbítrio conforme o mesmo ganha aspecto unitário encerrado contudo na ordem do mundo físico. Apesar de então suprimir a dicotomia aceita no maniqueísmo, Agostinho verifica no livre-arbítrio justamente uma causa associada com o domínio da natureza e não com o domínio da moral. A saber, toma o mecanismo de causa observado em um domínio ao considerar o outro, supondo haver no ato da vontade uma origem antecedente com relação tanto ao ser quanto ao tempo. Assim na escolha do bem como na escolha do mal estaria essencialmente em jogo sofrer uma determinação externa e quase não operar uma determinação interna. Então se torna legítimo questionar de onde (*unde*) vem o movimento direcionador da vontade como se estivesse localizado fora da própria vontade. Mas aceitando uma causa positiva no mal moral, Agostinho tece o problema de juntamente conciliar o aspecto da suma bondade divina. Com efeito, o autor não admite situar o mal nem no princípio avesso do maniqueísmo – implicaria voltar na forma dualista – nem no princípio único do ser – implicaria em subtrair a eminência divina. Assim parece não haver saída, tanto Agostinho se esforça em achar uma, tanto somente recai no problema de conciliar a natureza do mal com a suma bondade e a onipotência divina.

Certamente o impasse é traçado na seguinte ordem do pensamento: já afastado do maniqueísmo, Agostinho não obstante continua apoiado no materialismo

quam me uelle ac nolle certissimus eram et ibi esse causam peccati mei iam iamque animaduertebam. Quod autem inuitus facerem, pati me potius quam facere uidebam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar. Sed rursus dicebam: «Quis fecit me? Nonne deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Vnde igitur mihi male uelle et bene nolle? Vt esset, cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et inseuit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo deo meo? Si diabolus auctor, unde ipse diabolus? Quod si et ipse peruersa uoluntate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso uoluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?» Confessionum VII, III, 5.

mediante a concepção não só de substância mas também de causa. Enquanto por um lado vai do conteúdo maniqueísta ao conteúdo cristão, por outro lado mantém o materialismo como único fundamento inclusive visando uma elaboração racional da fé. Mas ao proceder assim faz notar como o materialismo, além de minimamente adequado, sobretudo corrompe o sentido do cristianismo. Quando tenta enquadrar no velho molde o recente conteúdo raramente obtém harmonia, devendo optar entre exercer o ditame da razão ou salvar a certeza da fé. Agostinho fica paralisado uma vez que não tem meio nem de analisar o fundamento tacitamente válido no pensamento, nem de avançar no conteúdo cristão. Logo a saída do impasse requer uma verdadeira mudança no primeiro capaz de sustentar a intelecção do segundo.

### *Rejeição da Astrologia*

O impasse estabelecido no pensamento tem como motivo uma ausência de doutrina efetiva, ou seja, uma ausência de sólida base teórica. Antes satisfeito com o maniqueísmo, Agostinho atravessa agora um estado de crise pois ainda não encontra uma nova doutrina em substituição. Quer dizer, Agostinho nem vê no maniqueísmo, nem vê em doutrina alguma a verdade inequívoca, não encontrando assim no que ancorar o pensamento. A situação descrita genericamente serve como modelo no caso específico da astrologia: Agostinho lhe recusa o estatuto de ciência sem contudo eleger uma outra no lugar; negando então o conteúdo, fica ao menos determinado no fundamento logicamente operante da astrologia.

Em relação ao conteúdo, a astrologia tem como objeto o movimento dos astros – a um só tempo sendo o autor e também o signo do destino humano; a ordem celeste estabelecida na hora exata do nascimento confere o futuro a cada um. Portanto a regência dos astros se estende não somente ao acaso mas inclusive ao arbítrio

humano,<sup>51</sup> minando assim a autonomia do indivíduo. Em relação à forma, a astrologia assume o mesmo fundamento de causa já vigente no materialismo, reconhecendo na ação humana uma origem antecedente em matéria de tempo e também diversa em matéria de ser. Pois uma vez o movimento dos astros eleito como autor do destino, nada resta à ação humana senão confirmar ou sofrer o que está traçado no início.

Mas além do contorno genérico, cabe olhar com minúcia a astrologia no intuito de elucidar algumas consequências teóricas. Para tanto será levado em conta o texto de Plotino, que junto a uma crítica oferece informações mais detalhadas acerca da mesma. Antes o assunto tem lugar no tratado 3 (III, 1) no qual Plotino enumera certas doutrinas – incluindo na lista a astrologia – a serem refutadas em favor da liberdade humana. Depois o assunto tem lugar no tratado 52 (II, 3) no qual Plotino busca fazer uma crítica mais específica sobre o domínio em tese ilimitado da astrologia. O segundo tratado fornece então uma abordagem mais longa como também mais técnica, no entanto ambos contém o mesmo fundo argumentativo. Desse modo vale destacar o espírito comum animando ambos.

Como já visto, a astrologia considera o movimento dos astros a um só tempo sendo o autor e também o signo (não unicamente) do destino humano: autor conforme exerce uma influência certa em cima do indivíduo, signo conforme anuncia o futuro numa certa linguagem. Ante os dois aspectos, Plotino não busca com efeito negar inteiramente o valor mas sim limitar sem economia o domínio de um mantendo intacto o domínio de outro. Quanto ao aspecto número um, reconhece

---

<sup>51</sup> Ou melhor, se estende tanto ao que não depende do indivíduo (condição social, disposição física) quanto ao que depende do indivíduo (ação moral). Nesse sentido, as informações encontradas em Plotino sobre a astrologia são oportunas: “Le mouvement des planètes, dit-on, produit non seulement la pauvreté et la richesse, la santé et la maladie, mais encore la laideur comme, inversement, la beauté, et même, ce qui est le plus important, les vertus et les vices avec les actions qui en dépendent en chaque occasion; il semble que les planètes soient irritées contre les hommes pour des actions où ils n'ont eux-mêmes aucun tort, puisqu'ils tiennent leurs dispositions de l'influence des planètes.” Plotin, *Ennéade* II, 3 [52], 1, 8-15. Trad. E. Bréhier, Paris, 1989.



haver certa atuação dos astros no mundo ou mesmo na vida humana, mas extensa tão somente ao caráter físico. Na condição de corpos celestes, os astros univocamente recaem sobre corpos terrestres:<sup>52</sup> conforme se distanciam mais ou menos fazem variar nas regiões da terra o clima, a vegetação, as espécies animais, o biotipo humano. É então certo ver uma ligação entre a ordem consumada no céu e a ordem consumada na terra, mas nada autoriza estender semelhante ligação fora do domínio físico. Assim Plotino, se não ataca maciçamente a astrologia, ataca no entanto o lado mais forte da astrologia, baseado na asserção dos astros como causas universais determinando não só as ações mas também as inclinações humanas.<sup>53</sup>

Plotino evita sabiamente os riscos comuns nos extremos – nem recusa nem aceita a astrologia sem reservas: num caso deveria ignorar os astros em atuação na harmonia do mundo, noutro caso deveria fazer escoar a iniciativa humana. Enfim, busca tanto reconhecer o justo alcance dos astros quanto manter intacto o sentido da liberdade. Não convém entretanto ver nisso uma modesta crítica direcionada à astrologia já que Plotino vai no cerne ao refutar o movimento dos astros como autor do destino humano.

Aqui se estabelece um corte em discriminação não só dos seres mas também do método epistemológico. Por um lado há o ser atuando em acordo com rígidas leis naturais, por outro lado há o ser atuando sem nenhum acordo anteriormente determinado. Assim não é correto tratar ambos com um só método, no entanto exatamente aí a astrologia desliza: não estabelecendo o corte, faz ambos

---

<sup>52</sup> “Sans doute le mouvement du ciel est une cause additionnelle qui concourt aux événements; il fournit beaucoup, mais à la manière d'un corps, qui ne contribue qu'aux qualités corporelles, à la chaleur ou au froid, et aux tempéraments physiques qui en résultent.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 6, 3-8. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925.

<sup>53</sup> “...cette doctrine (...) attribue aux astres ce qui est à nous, nos volontés et nos passions, nos vices et nos impulsions; ne nous donnant rien, elle nous laisse à l'état de pierres qui subissent le mouvement, et non d'hommes qui agissent par eux-mêmes et après leur propre nature. (...) mais il faut distinguer ce qui est notre action de ce que nous subissons nécessairement, et ne pas tout attribuer aux astres.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 5, 18-23/25-27. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925.

entrarem no domínio da necessidade; em lógica tenta relacionar os mais diversos níveis da ação sempre com uma origem situada externamente. Diante disso Plotino conduz a crítica da astrologia, já por sua vez discriminando o ser movido conforme a necessidade e o ser movido conforme a liberdade. Ao primeiro cabe guardar uma origem externa mas ao segundo cabe guardar uma origem interna na raiz da ação:

“...tudo é anunciado e produzido por causas, mas (...) essas causas são duplas; há acontecimentos produzidos pela alma, e outros por outras causas que a rodeiam.”

“Não é necessário crer que a alma deriva das impressões exteriores (...) necessariamente a alma, bem mais que as outras coisas – pois ela tem o valor de um princípio – tem várias faculdades em si mesma a fim de exercer sua atividade natural; sendo uma substância, não poderia deixar de possuir, além da existência, tendências ativas ao bem.”<sup>54</sup>

Quanto ao aspecto número dois – a astrologia considera o movimento dos astros como signo (não unicamente) do destino humano – Plotino nada diz em contrário. Na verdade o referido aspecto se encaixa bem na visão unitária do cosmos onde cada ser ganha sentido somente em vista do todo. Da harmonia intrínseca ao cosmos, eternamente renovada na simpatia dos mais diversos elementos consigo mesmos, está colocado em chance intuir cada um como signo do todo. Plotino elucida semelhante idéia fazendo uso de certa analogia: tanto ao se conhecer um só elemento também se conhecem outros convergindo numa unidade, tanto ao se conhecer a linguagem dos astros também se conhecem outras circunstâncias convergindo na harmonia do cosmos.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> “...tout est annoncé et produit par des causes, mais (...) ces causes sont doubles; il y a des événements produits par l'âme, d'autres par d'autres causes qui l'entourent.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 10, 1-4. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925. “Il ne faut pas croire que la nature de l'âme dérive des impressions extérieures (...) l'âme nécessairement bien plus que les autres choses, puisqu'elle a la valeur d'un principe, a plusieurs facultés bien à elle, pour exercer son activité naturelle; étant une substance, elle ne peut pas ne pas posséder, outre l'existence, des tendances actives au bien.” Plotin, *Ennéade* II, 3 [52], 15, 21-28. Trad. E. Bréhier, Paris, 1989.

<sup>55</sup> “Tout se passe dans l'univers comme dans un animal où l'on peut, grâce à l'unité de son principe,

Assim Plotino não recusa à astrologia anunciar o futuro mediante leitura dos astros. Com efeito são nobres elementos do cosmos, e tanto indicam o todo como mutuamente o todo lhes confere sentido. Logo Plotino torna os astros signos mas não causas universais, uma vez que originam somente certos estados passivos no universo.<sup>56</sup> O fato inclusive de serem signos não traz em consequência serem também causas dos acontecimentos que anunciam, tanto como o alto vôo do pássaro é signo sem ser no entanto causa do futuro que anuncia.<sup>57</sup>

A recorrência ao texto de Plotino tem em vista destacar o alcance teórico dado com a astrologia. No objetivo de fazer uma refutação, Plotino faz também uma descrição sistemática do assunto que agrega novos elementos ao exame do episódio mencionado nas *Confissões*. Justamente aí não há uma argumentação com sólida base teórica, visto Agostinho rejeitar a astrologia num momento onde se originam considerações em caráter tão somente individuais. Novamente vale evocar a distinção entre conteúdo e fundamento na astrologia devendo-se notar o quanto Agostinho consegue ou não recusar ambos. No lado do conteúdo, a astrologia considera o movimento dos astros a um só tempo sendo o autor e o signo do destino humano; no lado do fundamento, a astrologia assume a mesma concepção de causa vigente no

---

connaître une partie d'après une autre partie. Ainsi en considérant le regard d'un homme ou tel autre partie de son corps, l'on peut connaître son caractère, les dangers qui le menacent et les moyens qu'il a d'y échapper. Comme ce sont là des parties de cet homme, nous sommes nous-mêmes des parties de l'univers; pour des êtres différents, il y a des parties différentes." Plotin, *Ennéade* II, 3 [52], 7, 10-18. Trad. E. Bréhier, Paris, 1989.

<sup>56</sup> "Nous admettons que les astres sont comme des lettres qui s'écrivent à chaque instant dans le ciel ou plutôt des lettres écrites une fois pour toutes, qui se meuvent; par suite, tout en accomplissant d'autres fonctions, ils ont aussi le pouvoir de signifier." Plotin, *Ennéade* II, 3 [52], 7, 6-10. Trad. E. Bréhier, Paris, 1989. "S'il en est ainsi, il faut admettre que les astres annoncent les événements; ils ne produisent point toutes choses, mais seulement les états passifs de l'univers." Plotin, *Ennéade* II, 3 [52], 10, 1-3. Trad. E. Bréhier, Paris, 1989.

<sup>57</sup> "Et si, parce que l'on prédit les événements d'après le rapport de position des astres, l'on suppose que ces événements sont produits par eux, il faudrait dire de même que les oiseaux et tous les êtres grâce auxquels prédisent les devins, sont les auteurs des choses qu'ils annoncent." Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 5, 38-42. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925. "...en tournant ses regards vers les astres comme vers les lettres, celui qui connaît un pareil alphabet lit l'avenir d'après les figures qu'ils forment, en recherchant méthodiquement leurs significations d'après l'analogie; comme si l'on disait: un oiseau qui vole haut annonce des actions élevées." Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 6, 26-31. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925.

materialismo, reconhecendo na ação humana uma origem antecedente em matéria de tempo como também diversa em matéria de ser.

Ante um e outro, Agostinho recusa enfim o conteúdo mas ainda aceita negativamente o fundamento: por um lado está convencido que a astrologia funciona arbitrariamente ao associar o movimento dos astros com o direcionamento da vida humana. Certamente nada autoriza afirmar um cruzamento tão íntimo entre domínios bem diversos; logo, é acima de tudo o método usado na astrologia que se mostra inteiramente desprovido de razão. Por outro lado Agostinho continua fixo no antigo fundamento de causa, buscando assim elaborar o pensamento mediante a única forma lógica em disposição no momento.

Antes, a recusa do conteúdo é motivada em uma situação cotidiana onde Agostinho escuta uma certa anedota; embora rica nos detalhes, o fundo traz um argumento comum. Em suma, a anedota consiste no seguinte: um homem chamado Firmino conta como seu pai alimentava um grande interesse em astrologia; na companhia de um amigo, notava zelosamente a combinação dos astros em relação ao nascimento dos animais, achando assim um meio de colecionar informações sobre a auto-denominada ciência. O zelo então aumentou quando ambos os amigos souberam da gravidez, um no que dizia respeito à esposa, outro no que dizia respeito à certa escrava mantida no círculo familiar. A coincidência sublinhada no começo seguiu até o fim: Firmino e o escravo nasceram exatamente na mesma hora, e assim um só horóscopo serviu como anúncio do destino aos dois indivíduos; ao filho do senhor como ao filho do escravo.

Mas enquanto Firmino estava em uma condição social privilegiada, sendo educado na melhor cultura e cumulado de sucessos mundanos, o escravo estava em uma condição social muito baixa, sem ser educado nos moldes oficiais e

continuamente submisso ao senhor. Assim, a anedota comunica um fato em aparência singelo mas que traz no fundo um argumento comum contra a astrologia:<sup>58</sup> o mesmo horóscopo rege destinos no mínimo diversos, senão com efeito antagônicos entre si. Ou ainda, a mesma combinação dos astros tanto deveria indicar, em relação a Firmino, uma origem ilustre, uma educação esmerada, um bem sucedido caminho nas vias do mundo e outras tantas circunstâncias semelhantes quanto deveria indicar, em relação ao escravo, uma origem humilde, um grau mínimo de instrução, uma constante servidão e outras tantas circunstâncias semelhantes. Forçosamente então Agostinho conclui não haver nenhuma ciência em vigor no método da astrologia, não sendo o movimento dos astros nem o autor nem o signo do destino humano.

“De onde se segue que, na observação dos mesmos sinais ou eu pronunciaria conjunturas distintas, caso eu falasse a verdade, ou eu pronunciaria conjunturas idênticas, caso eu não falasse a verdade. Disso concluí com firme convicção que, considerado os horóscopos previstos de forma certa, são assim previstos não por obra da ciência mas por acaso da sorte, enquanto que os horóscopos previstos de forma errada são assim previstos não por ignorância da ciência mas por falta de sorte.”<sup>59</sup>

Agostinho já havia recusado o maniqueísmo como definição fatalista da natureza humana: sendo a mesma concebida na mistura da substância boa com a substância má, teria uma certa ação conforme dominasse uma ou outra substância.

---

<sup>58</sup> “Mais voici ce que je demande encore: tous ceux qui sont morts à la bataille de Cannes sont-ils nés sous le même astre? Car ils ont tous subi une seule et même mort. Et ceux qui ont une intelligence et un esprit extraordinaires, sont-ils également nés sous une seule et même constellation? Mais quel est l'instant qui ne soit marqué par d'innombrables naissances? (...) Aussi, s'il est important de savoir sous quelle disposition du ciel ou quelle combinaison d'étoiles chaque être animé naît, il faut bien que cela soit valable, non seulement pour les hommes, mais encore pour les bêtes. Peut-on soutenir une thèse plus absurde?” Cicéron, *De la divination* II, XLVII, Paris, 1992, p. 154. “Il est constant, que, en un même moment, naissent des animaux de toute espèce et des hommes; or tous les êtres, pour qui la conjoction des astres est la même, devraient avoir des caractères identiques. Comment donc, avec ces figures identiques des astres, naissent à la fois des hommes et d'autres êtres?” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 5, 63-68. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925.

<sup>59</sup> “Vnde autem fieret, ut eadem inspiciens diuersa dicerem, si uera dicerem – si autem eadem dicerem, falsa dicerem – inde certissime colligi ea, quae uera consideratis constellationibus dicerentur, non arte dici, sed sorte, quae autem falsa, non artis inperitia, sed sortis mendacio.” Confessionum VII, VI, 9.

Em acréscimo, recusa agora a astrologia como definição fatalista da natureza humana: sendo a mesma concebida na subordinação ao movimento dos astros, teria uma certa ação no sentido ou de concorrer ou de sofrer o destino desde o início já traçado. Logo Agostinho abandona um e outro conteúdo que fazem a ação humana ter origem situada fora de si mesma, sem levar consigo uma carga de responsabilidade. Pois tanto no maniqueísmo quanto na astrologia não é em rigor o homem autor da ação: ou é a substância com caráter dualista ou é a ordem celeste que efetivamente age no homem.

Por ora, Agostinho consegue se destacar inteiramente dos conteúdos mas não enfim do fundamento imanente aos conteúdos. Ambos se assentam na mesma concepção de causa como relação em que um ser se refere ao outro, jogando a origem continuamente no além. Com base nisso, Agostinho faz sem discriminação entrar um conteúdo no fundamento vigente, inclusive o conteúdo cristão tocante ao seguinte: nem a substância boa ou má, nem o movimento dos astros, mas somente o livre-arbítrio consiste na causa da ação humana. Porém, evocando a causa no contexto em que um ser se refere ao outro, Agostinho busca subir na origem máxima resumida necessariamente no Criador. Assim, se já não faz a ação humana ter origem nem na substância do maniqueísmo, nem na ordem celeste da astrologia, faz mesmo sem intenção ter origem no divino, variando o conteúdo mas não todavia a lógica.

### **1.3 O Neoplatonismo**

A introdução no neoplatonismo consiste num fator importante ao transformar completamente o pensamento de Agostinho. Ambos os fundamentos – um na concepção de substância, outro na concepção de causa – assumem sentidos diversos culminando na radical hierarquia do ser. Para entender como isso acontece,

importa acompanhar a evolução interna de cada um.

A concepção de substância vem revestir o caráter não somente corpóreo mas também incorpóreo. O ajuste parece mínimo, no entanto motiva uma cisão: agora o ser recebe uma forma tanto de volume localizado no espaço como de espírito sem nenhum vínculo no espaço. Assim ocorre a separação entre o mundo, considerado no aspecto da quantidade, e o divino, considerado no aspecto da qualidade. A relação em jogo toma sentido inteiramente novo conforme cada atributo divino evoca uma genuína transcendência; nem a onipresença nem a infinitude guardam analogia com o mundo físico entrando no âmbito do espírito.

Agora a onipresença se relaciona com certa imagem da natureza não mais em vista de enaltecer alguma semelhança mas sim a máxima diferença. Mesmo ainda contida na metáfora da luz, em nada lembra uma emanção física no mundo sendo com efeito uma verdade intrínseca ao mundo. Assim Agostinho entende cada atributo divino sem nenhuma ocorrência no espaço:

“Entrei e vi com o olho de minha alma, acima do olho de minha alma e de minha inteligência, uma luz imutável; não esta luz comum e visível aos olhos da carne, nem do mesmo gênero só que maior, como se brilhasse mais claramente se apoderando de tudo com sua grandeza. Não, essa luz não era isso, mas diversa, completamente diversa de tudo isso. Não estava acima de minha inteligência como o óleo está sobre a água ou como o céu está sobre a terra, mas superior porque me fez e eu inferior porque fui feito por ela. (...) Examinei também as outras coisas e vi que devem a Ti o ser e em Ti acham seu limite, não no modo do espaço, mas porque Tu és onipresente (omnitenens) e sustes toda verdade como na palma da mão.”<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> “Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem inconmutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea.” Conf. VII, X, 16. (...) “Et respexi alia et uidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu ueritate, et omnia uera sunt, in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est.” Confessionum VII, XV, 21.

A onipresença divina se manifesta na absoluta ação criadora, origem única do mundo, como também na verdade intrínseca de cada ser no mundo necessariamente conformado em medida, número e peso. Governa não só o advento mas o contínuo trajeto do ser inscrito no limite da natureza, na unidade através da mudança, na aspiração da ordem. É assim inerente ao mundo não com sentido de emanção física mas com sentido de lei eterna válida em uníssono. A nova ótica permite entrever o divino sem nenhum auxílio corpóreo, unicamente mantido no domínio da razão. A partir daí Agostinho se aproxima do Criador não exatamente *no* meio e sim *por* meio do criado, em firme reconhecimento da verdade invisível “*pela qual todas as coisas são feitas, aparecendo como visível [somente] à inteligência.*”<sup>61</sup>

A infinitude divina também não é mais concebida em paralelo com certa imagem da natureza. Ao invés de comunicar uma grandeza em extensão no espaço – assim como o imenso mar – comunica agora grandeza sem nenhuma extensão no espaço. Assim a infinitude divina afasta a maneira da natureza física assumindo outra inteiramente diversa. Tal reforma no pensamento é brevemente contada abaixo:

“Retornada do maniqueísmo, [minha alma] havia feito para si um Deus espalhado por todo lugar no espaço infinito; havia pensado que eras Tu o estabelecendo em seu coração, novamente transformada no templo do ídolo abominável ao Teu ser.”<sup>62</sup> Mas quando, sem meu conhecimento, acalentaste minha cabeça e fechaste os meus olhos, para que não vissem a mentira,<sup>63</sup> recuei um pouco de mim mesmo e minha loucura adormeceu; despertei em Ti e vi que és infinito de outra maneira uma vez que esta visão não procedia mais da carne.”<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> “...quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.” Confessionum VII, X, 16. Em referência a Rm 1, 20: “Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas...” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>62</sup> 2 Cor 6, 16: “Que há de comum entre o templo de Deus e os ídolos? Ora, nós é que somos o templo do Deus vivo...” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>63</sup> Sl 118, 37: “Evita que meus olhos vejam o que é inútil, dá-me vida com tua palavra.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>64</sup> “Et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum collocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi. Sed posteaquam fouisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne uiderent uanitatem, cessavi de me paululum, et



Qual outra maneira da infinitude divina concebe Agostinho? Antes uma maneira negativa, incluída no sentido da nomeação, depois uma maneira positiva. A infinitude negativa recusa a finitude no espaço permanecendo além do mundo físico. A infinitude positiva anuncia a suma potência mas também a sabedoria imanente no todo. Cada traço obtém nitidez em antinomia ao corpóreo: a suma potência se estende de forma intrínseca, no entanto o corpóreo se estende de forma extrínseca; a sabedoria sem número contém absolutamente a si mesma, no entanto o corpóreo em movimento sucessivo não contém absolutamente a si mesmo. Vale assim notar certa ambivalência na infinitude de acordo com a relação em foco. Na relação interna da natureza divina, a infinitude não antagoniza mas atua em harmonia junto à perfeição. Então eternamente conhecida, torna-se finitude no sublime olhar de Deus. Já na relação externa com o mundo, a infinitude reivindica a sabedoria sem número submetendo o todo e não sendo submetida por nada. É enfim suprema excedendo o alcance da razão humana. Sobre o assunto bem conclui Hadot: “... *se pode ao mesmo tempo dizer que Deus é finito e infinito. Finito à medida que é determinado e determinante, infinito à medida que não tem medida em nada de outro, que é interior a si, que é potência inesgotável.*”<sup>65</sup>

Em regra, cada atributo divino muda eficazmente ao abandonar o corpóreo, ingressando no espírito; assim não evoca o mundo físico comprometido no esquema quantitativo, assumindo enfim uma genuína transcendência. Ocorre máxima separação de um ao outro impressa na radical hierarquia do ser: o *divino* reveste a

---

consopita est insania mea; et euigilaui in te et uidi te infinitum aliter, et uisus iste non a carne trahebatur.” Confessionum VII, XIV, 20.

<sup>65</sup> “...peut-on dire em même temps que Dieu est fini et qu’il est infini. Il est fini dans la mesure où il est déterminé et déterminant, il est infini dans la mesure où il n’est mesuré par rien d’autre, où il est intérieur à soi, où il est puissance inépuisable.” P. Hadot, La notion d’infini chez saint Augustin in Philosophie, número 26, 1990, p. 59-72.

substância *incorpórea* acima do limite espaço-temporal, já o *mundo físico* reveste a substância *corpórea* dentro do limite espaço-temporal. O remanejamento do ser faz Agostinho novamente elaborar a relação entre o divino e o mundo como também entre o divino e o humano. Mas ambos os casos obedecem um único princípio, a saber: já que o divino não tem nenhum vínculo no espaço, não entra em relação nem com o mundo nem com o humano mediante o espaço, com isso sendo necessário estabelecer um novo denominador comum.

Na relação entre o divino e o mundo, o denominador comum aparece no ato do ser: o divino como ser absoluto origina o mundo como ser relativo. Ou ainda, o divino é Criador único manifesto no caráter insuficiente do criado: tendo existência somente através de outro e nunca de si mesmo, o criado percorre uma cadeia no tempo necessariamente iniciada no ser auto-suficiente fora do tempo; leva assim ao Criador no mero fato da existência conformada em medida, número e peso. Então interposto imenso abismo do criado ao Criador, não obstante o primeiro significa continuamente o segundo em mostra tanto de insuficiência ontológica quanto de excelente ordem no singular e também no conjunto. *“Examinei as coisas abaixo de Ti e vi serem e não serem mas não em absoluto: são enquanto vêm de Ti e não são enquanto não o mesmo que Tu és. Pois só é verdadeiramente o que permanece imutavelmente.”*<sup>66</sup>

Na relação entre o divino e o humano continua válida a nota acima mas além disso importa destacar agora o contorno específico da relação. Deus faz o mundo com medida, número e peso, mas faz em acréscimo o homem à imagem e semelhança divina:<sup>67</sup> não em referência ao corpo mas sim em referência à alma,

---

<sup>66</sup> “Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod inconmutabiliter manet.” Confessionum VII, XI, 17.

<sup>67</sup> Gn 1, 26: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança...” Bíblia de Jerusalém, Paulus, 2003.

exemplar da trindade soberana unindo memória, conhecimento e vontade. É exclusivamente como imagem e semelhança que o homem entra na relação ao divino. Assim o primeiro se volta ou se distancia do segundo não conforme a determinação no espaço mas conforme tendência tanto cognitiva quanto moral.

Pondo em relevo a tendência cognitiva, o homem se volta na recordação ou se distancia no esquecimento do divino. Pondo em relevo a tendência moral, o homem se volta no assentimento ou se distancia no menosprezo do divino como apelo interior; só satisfaz a natureza no uso íntegro da razão conforme a verdade eterna, não sofrendo jugo do cortejo sensível. Daí Agostinho vê o quanto permanece longe em consideração ao divino, não na região do espaço, mas na “região da dessemelhança” (*regione dissimilitudinis*).<sup>68</sup> Quando intui corretamente o divino, intui também a enorme diferença em comparação consigo mesmo. No momento exato onde então Agostinho conhece, sabe simultaneamente não conhecer o divino na extrema dissonância interposta do sujeito ao objeto.<sup>69</sup>

“Desde que Te conheci, Tu me alçaste para que eu visse o ser que não me era ainda dado ver. E resplandecendo impetuosamente, cegaste meu fraco olhar, e eu tremi de amor e de santo horror. E me achei longe de Ti, em uma região da dessemelhança (*regione dissimilitudinis*), como se ouvisse Tua voz do alto: «Eu sou o alimento do grande; cresces e tu me comerás. Tu não me transformarás em ti, como o alimento de tua carne, mas antes tu te transformarás em mim.»”<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Sobre a expressão “*regio dissimilitudinis*” ver artigo de Gilson, “*Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*” in *Mediaeval studies*, volume IX, 1947, p. 108-130.

<sup>69</sup> Já é bem estabelecido o princípio de se observar certa semelhança entre sujeito e objeto enquanto condição do ato cognitivo. Assim Plotino: “...il faut que l'oeil se rende pareil et semblable à l'objet vu pour s'appliquer à le contempler. Jamais un oeil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle.” Plotin, *Ennéade* I, 6 [1], 9, 31-35. “...la connaissance d'un objet se fait grâce à une ressemblance avec cet objet.” Plotin, *Ennéade* I, 8 [51], 1, 8-9. Traduction E. Bréhier, Paris, 1997.

<sup>70</sup> “Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore: et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso: “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.” Confessionum VII, X, 16.

Há com efeito um abismo entre o ser tímido do homem e o ser firme de Deus. Visando conhecer Deus, o homem na verdade conhece o caráter informe em si mesmo aquém de suportar a Forma Primeira. Logo toma ciência da dessemelhança ontológica como impedimento para chegar ao divino. Mas apesar do abismo, o homem acha em compensação um meio de rumar infinitamente ao divino: “*cresces e tu me comerás.*” Ou melhor, o homem deve se fortalecer como imagem e semelhança até enfim suportar a visão do divino.

Embora com manejo, Agostinho utiliza uma metáfora no intuito de verter claramente a idéia acima. Por ocasião, tanto circunscreve o homem na figura da tenra criança quanto circunscreve Deus na figura do sólido alimento (*cibum*). Assim como uma tenra criança não consegue suportar o sólido alimento – quer dizer, o alimento destinado aos grandes – senão ganhando cada vez mais força, assim também o ser tímido do homem não consegue suportar o ser firme de Deus senão ganhando cada vez mais força. Porém termina aqui o alcance da metáfora. Inversamente ao alimento da carne, o homem não transformará mas será transformado segundo a ação divina.<sup>71</sup>

Em retorno ao movimento genérico, acontece manifesta separação com base na dicotomia da substância. Por um lado se estabelece o mundo físico, natureza corpórea ocupando lugar no espaço, por outro lado se estabelece Deus bem como também a alma, natureza incorpórea sem nenhum vínculo no espaço. Desse modo entra em cena um inédito arranjo na hierarquia do ser. Importa no entanto considerar a abertura não só na determinação positiva mas inclusive negativa de substância. Na determinação positiva, a substância vem revestir o caráter tanto corpóreo quanto

---

<sup>71</sup> Passada ao domínio cognitivo, a metáfora do alimento sugere uma inversão ou pelo menos uma ambiguidade na relação sujeito-objeto: ocorre assim certa confusão entre quem joga caráter ativo e quem joga caráter passivo, a saber, se o humano vai em direção ao divino ou se o divino vai em direção ao humano.

incorpóreo; já na determinação negativa, a ausência de substância vem revestir o caráter tanto do nada absoluto (*prorsus nihil*) quanto da mera privação (*spatiosum nihil*).

Uma vez que a determinação negativa tinha alcance único no nada absoluto, nem sequer comunicava alguma matéria ao pensamento. Obviamente no sentido extremo de inexistência, o nada absoluto não fornece nenhum traço justificando um conceito ou então um discurso. Por analogia, teria aproximação com o *ex nihilo* mencionado na origem do mundo: puro nada consistindo “meio” onde se forja todo criado no soberano ato criador. Inteiramente idêntico ao não-ser, nem cabe no mínimo dizer alguma coisa. Porém em exclusivo caráter de nada absoluto, a determinação negativa certamente não entrava na economia do mundo.

No contato enfim com o neoplatonismo, Agostinho consegue vislumbrar na ausência do ser não só o nada absoluto mas também a mera privação. O nada absoluto guarda uma genuína autonomia em relação ao ser, inversamente, a mera privação converge na esfera do ser. Segundo Plotino:

“Por não-ser eu entendo não o não-ser absoluto, mas somente o que é outro que o ser; ademais eu tomo a palavra outro não no sentido em que o movimento e o repouso que estão no ser são outros que o ser, mas no sentido em que a imagem de um ser é outra que este ser, ou mesmo no sentido de um não ser ainda inferior. Tais são as coisas sensíveis e as afecções das coisas sensíveis; tais são, a um grau ainda inferior, os acidentes das coisas sensíveis.”<sup>72</sup>

“Pois não é possível que um ser esteja no não-ser, antes é o não-ser que está no ser.”<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> “Par non être j'entends non pas le non être absolu, mais seulement ce que est autre que l'être; de plus je prends le mot *autre*, non pas au sens où le mouvement et le repos qui sont dans l'être sont autres que l'être, mais au sens où l'image d'un être est autre que cet être, ou même au sens d'un non être encore inférieur. Telles sont les choses sensibles et les affections des choses sensibles; tels sont, à un degré encore inférieur, les accidents de ces choses.” Plotin, *Ennéade* I, 8 [51], 3, 6-13. Trad. Émile Bréhier, Paris, 1997.

<sup>73</sup> “...car il n'est pas possible qu'un être soit dans le non être, puisque c'est le non être qui est dans l'être.” Plotin, *Ennéade* VI, 4 [22], 2, 25-27. Trad. Émile Bréhier, Paris, 1992.

Acima, Plotino assume a ausência do ser não em sentido absoluto mas unicamente em sentido conjugado na categoria do ser. Portanto trata o não-ser no intermédio do ser, nomeando com semelhante negação tão somente o *outro*: não uma diferença abstrata, assim como o movimento ou o repouso situado no ser todavia categoricamente diverso do ser, mas uma diferença constitutiva, niveladora na ordem ontológica tanto maior quanto menor. Na ordem ontológica maior, não-ser corresponde justamente ao ser inferior enquanto imagem: o logos imagem do Um constitui sem dúvida *outro* que o Um, também a alma imagem do logos constitui sem dúvida *outro* que o logos. Na ordem ontológica menor, não-ser corresponde ou a uma afecção acarretando em mudança ou ao acidente no ser excluído da essência. Vem indicar em ambos os casos não certamente o ser mas o elemento defectivo no ser. Assim ocorre agora tomar o não-ser no sentido da mera privação, enfim concebido como um modo mesmo do ser.

De modo evidente ocorre um efetivo alargamento no pressuposto de substância verificado tanto na determinação positiva quanto na determinação negativa. Em um caso o ser reveste uma substância corpórea mas também uma substância incorpórea; em outro caso o não-ser reveste o nada absoluto mas também a mera privação. Agora o limite traçado no pensamento assume um contorno bem diverso: tanto o ser quanto a ausência do ser não têm uma dimensão única mas ganham certas nuances oferecendo enfim o jeito correto de abordar não só a relação entre o divino e o mundo – em específico entre o divino e o humano – mas sobretudo a natureza do mal.

Ora, abordar a natureza do mal no estágio anterior era certamente um dilema sem nenhuma saída justa; pois sendo o mal visto ou como substância corpórea ou como nada absoluto, ia em todo caso contra às demais exigências enraizadas no

pensamento de Agostinho. Na hipótese de indicar uma substância corpórea, o mal não estaria em acordo com a suma bondade e onipotência do Criador Único. Já na hipótese de indicar o nada absoluto, o mal não estaria em acordo com o conhecido fato de se constituir como objeto temido e evitado por todos. Agostinho ficava assim embaraçado no problema sem ter uma solução minimamente satisfatória.

Ao contrário, abordar a natureza do mal no estágio corrente não reflete dilema algum; colocando-se claramente no lado do não-ser, o mal com efeito indica não o nada absoluto mas sim a mera privação. Logo nem vai contra a suma bondade e onipotência do Criador Único, nem vai contra o fato de constituir, senão um objeto em sentido forte, ao menos certo horizonte temido e evitado por todos. É daí notório como, mediante uma simples abertura no pressuposto de substância, os termos em jogo são reconsiderados sem chegar no problema de conciliar a natureza de Deus com a natureza do mal. Uma está acima, outra está abaixo da delimitação corpórea, e ao remanejar ambas as naturezas não se tem mais teoricamente um assim chamado problema do mal, nem no domínio físico nem no domínio moral.

No domínio físico, considerar o mal enquanto mera privação nada mais significa que reconhecer o caráter transitório do ser. Parecendo algo comum, não se deve no entanto esquecer como o *ser transitório* ou ainda no vocabulário cristão o *ser criado* anuncia uma contradição em termos, já que se enfraquece muito o sentido de um no acréscimo do outro. Pois claramente o sentido firme do ser está no caráter efetivo, ao inverso o sentido do criado está no caráter passageiro. Unir então um e outro significa fazer o efetivo entrar na ordem do passageiro. Ora, o que é em absoluto todo criado senão um ser com início num certo momento e fim noutro? E mesmo no intervalo está mergulhado em condição de incessante mudança, sofrendo inúmeras variações no breve curso da existência. Portanto o ser não crava um modo

inalterado, submetido ao constante movimento onde se torna *outro* em relação a si mesmo. Abandonando assim um estado ao assumir *outro*, obviamente o ser é acometido com uma certa privação ou ainda com um certo mal. De fato, semelhante transição não guarda nenhum aspecto positivo, indicando tão só uma natureza contingente ao ser fincado no limite espaço-temporal. Mas uma vez visto o mal como mera privação do ser, cabe também ver o bem como simples presença do ser. Quer dizer, no uso de uma nova terminologia tanto o sentido do *mal* quanto o sentido do *bem* não designam uma qualidade secundária mas sim a negação ou a afirmação do ser.

“E se me tornou manifesto o seguinte: porque são boas, as coisas se corrompem; se fossem boas no mais alto grau ou se não fossem boas em nenhum grau não poderiam se corromper: se fossem boas no mais alto grau seriam incorruptíveis; mas se não fossem boas em nenhum grau não haveria nelas ser algum que pudesse se corromper. (...) Assim se fossem privadas de todo bem, não seriam absolutamente coisa alguma: à medida pois que são, são boas; e o mal que eu procurava de onde (unde) vinha não é uma substância, porque se fosse uma substância seria algo bom.”<sup>74</sup>

Ocorre uma inteira coincidência do ser com o bem, do não-ser com o mal. E vendo como nem um nem outro assumem sentido forte no mundo – nem o ser tem uma constância absoluta mas somente relativa, nem o não-ser tem caráter do nada absoluto mas somente da mera privação – ambos sem nenhum absurdo se unem na constituição intrínseca do criado. Antes o ser está no lado positivo, e em razão disso mesmo coincide com o bem, e o não-ser está no lado negativo, e em razão disso mesmo coincide com o mal. O não-ser indica assim o sentido *relativo* do ser,

---

<sup>74</sup> “Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. (...) Ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.” Confessionum VII, XII, 18.



ajuntando ao efetivo uma certa mudança.

Conforme o arranjo dos termos acima, onde o ser corresponde ao bem, o não-ser corresponde ao mal, cabe logicamente conferir uma origem tão só ao primeiro mas em hipótese alguma ao segundo. Ou melhor, somente há uma origem do ser como absoluto mas nunca como *relativo* – no sentido de sofrer uma privação ou caso se queira um mal. Com efeito cada ser relativo tem origem no Ser Absoluto, mas o fato de ser *relativo* somente evidencia estar em certa hierarquia onde cada um ocupa o respectivo lugar. Assim o ser se mostra inteiramente bom em relação a si mesmo, no entanto ou mais ou menos bom em relação aos demais seres encontrados na hierarquia. Importa então considerar o ser em duas esferas, tanto encerrado sobre si mesmo quanto encerrado no conjunto dos seres: encerrado sobre si mesmo, nada contém de essencialmente mau; encerrado no conjunto dos seres, mantém um inteiro acordo com os demais. Ora, situar o mal no domínio físico revela uma visão errônea acerca do ser em ambas as esferas: encerrado sobre si mesmo, recai às vezes no ser uma aparência do mal quando considerado nocivo ou repugnante; encerrado no conjunto dos seres, recai às vezes no ser uma aparência do mal quando considerado em desacordo com os vizinhos. Porém ambos os juízos são tortos, já que em uma esfera mesmo o ser mais ínfimo demonstra grande harmonia intrínseca com fins de se manter na existência; em outra esfera cada ser cumpre corretamente uma função no conjunto, antes o sentimento de desacordo se origina no olhar estreito do observador e não no fato concreto da natureza. Assim o mal absolutamente não existe nem no ser isolado nem nos seres em conjunto.

De um lado vale sublinhar como solução alguma ocorre ao problema de conciliar a suma bondade divina com a natureza do mal, já que o respectivo problema nem mesmo vem a ser formulado. A abertura na concepção positiva de substância

assegura transcendência divina, e por sua vez a abertura na concepção negativa de substância faz do mal uma mera privação; enfim nem há coexistência no espaço de Deus com o mal, nem há algum valor positivo no último capaz de evocar uma origem externa. Ao assumirem ambos um novo aspecto não mais se contradizem mutuamente, e então o problema nem tem como surgir. De outro lado fica claro que, ainda se o mal tem caráter único de mera privação, não consiste exatamente num objeto mas sim num certo horizonte temido e evitado por todos. Não importa onde esteja na hierarquia, todo ser como regra absoluta guarda inscrito em si mesmo uma tendência contínua de se manter na existência, resistindo a custo máximo ao abandono do ser. Portanto a inclinação em fugir do mal ecoa unânime, cada ser com efeito busca permanecer íntegro não desejando sofrer nem um abalo localizado nem uma inteira aniquilação.

No domínio moral, considerar o mal enquanto mera privação também resulta em não mais investigar uma origem ou causa primeira com valor positivo; indicando somente uma simples ausência do ser, o mal não tem mínima existência capaz de exibir algumas pistas que mostrem uma origem anterior. Convém lembrar o sentido francamente inverso da doutrina maniqueísta: aqui toda constituição do mundo, incluindo a natureza humana, reside na mistura de uma substância em essência boa junto com outra substância em essência má. Quase de imediato a ação *correta* seria vinculada em origem com a substância boa, e a ação *torpe* seria vinculada em origem com a substância má. Portanto, coloca-se no mesmo estatuto o caráter de origem em relação ao bem como em relação ao mal. Retornando agora ao neoplatonismo, o bem vertido em ser ostenta uma origem mas o mal vertido em não-ser (no sentido de mera privação) não ostenta uma origem. Daí cabe unicamente se interrogar de onde (*unde*) vem certa tendência em fazer o bem no entanto jamais de

onde (*unde*) vem certa tendência em fazer o mal.

De modo abrangente igualar o mal com uma mera privação já introduz coerência tanto no domínio físico quanto no domínio moral. Contudo de modo específico o assunto se esgota num domínio mas então se desdobra noutro: diversamente do mal físico, o mal moral não termina em uma solução ontológica – quer dizer, não termina somente se encaixando na mera privação do ser – todavia daí inicia uma nova série de questões. Ora, no domínio físico cada ser vai *necessariamente* em direção ao bem fugindo num só tempo do mal, não obstante no domínio moral cada homem vai *voluntariamente* em direção ao bem fugindo num só tempo do mal. Portanto aqui não está mais em jogo conciliar a suma bondade divina com uma certa natureza do mal, antes está em jogo elucidar como o homem vai contra si mesmo sem ver nisso a autoria do Criador. Pois conferindo livre-arbítrio ao homem, o Criador mais exatamente lhe confere a chance de escolha: assim o homem ou elege se realizar na busca do eterno ou elege se dispersar na atenção do passageiro. Quando então toma um ou outro caminho nada faz senão agir conforme a natureza recebida inteiramente de Deus. Em razão disso caberia concluir o seguinte: como autor do livre-arbítrio humano Deus seria ao menos indiretamente autor das ações secundárias saídas do mesmo âmbito.

Logo resta ainda entender como o homem tem chance de ir no sentido inverso do fincado por natureza sem com tanto transferir nenhum ônus ao Criador. A tarefa assim demarcada exige considerar não só o sentido vigente na concepção de substância – suficiente em matéria de mal físico – mas também o sentido vigente na concepção de causa – necessário em matéria de mal moral. Quando no materialismo, Agostinho observava na relação de causa somente uma cadeia onde cada ser se refere ao outro, logicamente tendo início numa causa primeira. Desse modo transferia o

mecanismo de causa válido no domínio físico buscando entender o mecanismo de causa válido no domínio moral. Ora, contudo já soubesse via os sermões de Ambrósio que “*o livre-arbítrio da vontade é causa do mal,*”<sup>75</sup> não satisfeito ainda tentava encontrar uma determinação externa atuando na mesma causa, como se o livre-arbítrio estivesse numa cadeia de referência tendo forçosamente início no Criador. Enfim sem conceber alternativa, Agostinho situava Deus na origem das ações humanas boas ou más.

Já uma vez em contato com o neoplatonismo, acha enfim o terreno onde consegue abrir inclusive a concepção de causa: além do sentido costumeiro verificado no domínio físico, há também outro novo sentido verificado no domínio moral. Em um, a relação de causa forma uma cadeia onde o ser age necessariamente conforme leis externas da natureza. Em outro, a relação de causa tem começo absoluto no ser que age livremente conforme determina leis a si mesmo. Ignorar semelhante distinção, relacionando o livre-arbítrio humano ao mecanismo de causa válido no domínio físico, consistiria em anular moralmente o indivíduo como sujeito da ação. Pois caso fosse movido somente com tendências vindas de fora, não caberia ser considerado nem o autor da ação nem o autor dos efeitos (salutares ou funestos) contidos na ação. Assim em nada se tornaria diverso dos animais, das crianças inteiramente submersas nos sentidos ou ainda dos loucos, já que todos seguem tendências sem no entanto exercer nenhum controle sobre tais.

“[As causas, se] saídas de um princípio único, não nos deixarão nada a fazer senão ser levados onde nos levarão. As representações serão efeito dos antecedentes, e as tendências serão conforme às representações; a liberdade não será pois senão uma palavra; porque, que sejamos nós quem temos a tendência não constitui nada demais, uma vez que ela é o resultado das causas;

---

<sup>75</sup> “...liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male...” Confessionum VII, III, 5.

ela não está em nosso poder mais que aquela dos animais, dos recém-nascidos dirigidos por cegos instintos ou mesmo dos loucos; pois os loucos também tem tendências; e (...) o fogo também tem suas tendências, como todas as coisas que estão sujeitas à sua própria constituição e nisso conformam seus movimentos.”<sup>76</sup>

“No entanto é necessário que cada um seja ele próprio, que nossos pensamentos e nossas ações sejam nossos, que nossas ações, boas ou más, venham de nós, e não é necessário atribuir ao universo a produção do mal.”<sup>77</sup>

Por um lado não se deve relacionar o livre-arbítrio humano ao mecanismo de causa válido no domínio físico, visto como isso colocaria em risco o âmbito moral do indivíduo. Por outro lado se mostra necessário manter intacto o mesmo âmbito, então a saída mais eficaz é sublinhar um novo sentido de causa conivente tanto em corroborar a ordem do universo quanto em fazer do homem sujeito atuante:

“Além dessas causas, qual será pois aquela que a um só tempo não deixará nada sem causa, manterá o seguimento e a ordem nos acontecimentos e nos permitirá ser alguma coisa (...)? Nos é necessário introduzir a alma como um princípio diferente das coisas, não somente a alma do universo, mas com ela, a alma de cada indivíduo; a alma, esse princípio tão importante, deve religar todas as coisas, sem ser ela própria saída de uma semente como as outras coisas, porque ela é uma causa primeira.”<sup>78</sup>

Quer dizer, a natureza da alma humana em caráter livre não sofre nenhuma

---

<sup>76</sup> “... issues d'un principe unique, elles ne nous laisseront rien à faire, qu'à être portés où elles nous pousseront. Les représentations seront l'effet de leurs antécédents, et les tendances seront conformes aux représentations; la liberté ne sera donc qu'un mot; car, que c'est nous qui avons la tendance, cela ne fait rien de plus, puisqu'elle est le résultat de ces causes; elle n'est pas plus en notre pouvoir que celle des animaux, des nouveau-nés dirigés par des instincts aveugles, ou même des fous; car les fous aussi ont des tendances; et (...) le feu aussi a ses tendances, comme toutes les choses qui sont assujetties à leur propre constitution et s'y conforment dans leurs mouvements.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 7, 14-26. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925.

<sup>77</sup> “Pourtant il faut que chacun soit lui-même, que nos pensées et nos actions soient nôtres, que nos actions, bonnes ou mauvaises, viennent de nous, et il ne faut pas attribuer à l'univers la production du mal.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 4, 28-32. Trad. E. Bréhier, Paris, 1925.

<sup>78</sup> “En dehors de ces causes, quelle est donc celle qui tout à la fois ne laissera rien sans cause, maintiendra la suite et l'ordre dans les événements, et nous permettra d'être quelque chose(...)? Il nous faut introduire l'âme dans les choses comme un principe différent d'elles, non pas seulement l'âme de l'univers, mais, avec elle, l'âme de chaque individu; l'âme, ce principe si important, doit relier toutes choses, sans être elle même issue d'une semence, comme les autres choses, puisqu'elle est une cause première.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 8, 1-10. Trad. E. Bréhier, 1925.

intromissão externa forçando necessariamente a ação. Ao invés de ser colocada numa cadeia tendo início fora de si mesma, dá o início a uma nova cadeia. Assim carrega consigo o nobre encargo de causa primeira, fazendo começar em absoluto uma série inédita de acontecimentos. “«*Seu poder capaz de começar por si mesmo*» que «*não pode ter no mundo senão um começo relativamente primeiro*» é no entanto «*um começo absolutamente primeiro não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade.*»”<sup>79</sup> Deus cria o homem à imagem e semelhança divina lhe delegando a função de um *princípio* no mundo; como autor sim do livre-arbítrio, não se torna em função disso autor (nem direto nem indireto) da cadeia uma vez iniciada no livre-arbítrio. Ocorreria desse modo somente caso o último estivesse ligado ao mecanismo de causa válido no domínio físico, quando na verdade não vem sofrer uma determinação certa mas antes consegue se auto-determinar. O emblema divino está em conceder ao homem a natureza tão monstruosa (ou melhor, ilimitada) do livre-arbítrio como autodeterminação; daí em diante o comando já não é divino mas unicamente humano.

Logo no exclusivo regime do domínio moral, o homem não age nem mediante constrangimento nem mediante instinto: num sentido seria arrastado com um movimento de ordem externa, noutro sentido seria arrastado com um movimento de ordem interna. Ao contrário disso, o homem não sofre nenhuma determinação mas sim se auto-determina, cabendo no entanto lembrar como o ilimitado alcance do livre-arbítrio encerra um grandioso bem trazendo junto um imenso risco. A saber, encerra um grandioso bem à medida que conduz o homem acima de si mesmo trazendo junto um imenso risco à medida que conduz o homem abaixo de si mesmo.

---

<sup>79</sup> “Son «pouvoir capable de commencer par lui-même» qui «ne peut avoir dans le monde qu'un commencement relativement premier» et est pourtant «un commencement absolument premier non quant au temps, mais quant à la causalité»” Em continuação: “«Si (par exemple) je me lève maintenant de mon siège, tout à fait librement... avec ce événement et avec toutes ses conséquences naturelles à l'infini commence absolument une nouvelle série.» H. Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, 2007, p. 411.

Com efeito, os demais seres guardam o respectivo lugar na hierarquia não enquanto tomam uma decisão voluntária mas enquanto seguem uma máxima da natureza; já o homem *deve* guardar o respectivo lugar na hierarquia não enquanto segue uma máxima da natureza mas enquanto toma uma decisão voluntária. A liberdade faz então do homem um ser cambaleante, um ser buscando continuamente o estado de equilíbrio consentido desde sempre aos demais seres. A diferença reside no fato do homem assumir uma essência inacabada, jamais completa no repouso sobre si mesma mas somente completa no repouso acima de si mesma; assim não é tão simples guardar o respectivo lugar na hierarquia visto como semelhante fim exige constante superação. Pois se o homem não vai acima tentando ficar isolado, (na falta de equilíbrio) termina forçosamente abaixo. Logo está numa situação dinâmica mas também dramática: só consegue ficar em si mesmo e com isso guardar o respectivo lugar na hierarquia ao se elevar; senão cai certamente no inferior, não comportando meio seguro onde ficar. Portanto o valor do bem moral consiste na *ação* em se elevar ao divino; já o valor do mal moral consiste na *inércia* em não se elevar ao divino carregando a seguinte consequência: sem ser sujeito, o homem se torna mero cativo da variação sensível. Aqui novamente o bem recebe sentido positivo, indicando enfim ter uma causa primeira ou origem, e o mal recebe sentido defectivo, sem ter enfim uma causa primeira ou origem.

“E eu procurei o que seria a iniquidade e não achei uma substância mas achei uma perversão da vontade se desviando da sublime substância – Tu, meu Deus – em direção às coisas inferiores, expondo as entranhas e se inflando exteriormente.”<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> “Et quaesiui, quid esset iniquitas, et non inueni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.” Confessionum VII, XVI, 22.

O homem consumido no mal moral não faz rigorosamente uma *ação* mas sim sofre o assalto dos seres inferiores; sem oferecer nenhuma resistência, torna-se então comandado quando deveria comandar. Ao invés de usar o livre-arbítrio com acerto, em busca de elevação, o homem negligencia tão grande dom caindo nas amarras sensíveis. Assim traz continuamente uma essência inacabada que, ao não se realizar como efetiva liberdade em repouso no divino, abandona uma legítima autonomia virando refém. Para retomar o devido lugar na hierarquia, o homem necessita estar submetido ao divino (enquanto lei eterna) a fim de submeter o passageiro, um quesito sendo condição irrevogável do outro. Pois visto não originar mas no máximo testemunhar a lei vigente em tudo, o homem tem como única saída se guiar nisso no intuito de guiar os demais seres. Caso tente em vão desligar-se do eterno buscando sozinho submeter o passageiro, acaba envolvido na variação sensível.

Uma coisa então é certa: o homem deve se conformar na lei eterna ou, assim não fazendo, resta necessariamente conformado na variação sensível. Logo o fato exato do homem estar em condição passiva com relação ao inferior, cabendo-lhe antes assumir o comando, define o sentido do mal moral. De modo similar Agostinho descreve como em si mesmo a vontade havia se acomodado na variação sensível. Já desmanchada as questões teóricas, constituindo até o momento verdadeiras barreiras contra uma adesão sem reservas do intelecto ao cristianismo, o mais urgente agora era agir correlativamente, fazendo a vontade seguir o conteúdo firmado na razão. Ao contrário no entanto do imaginado, a conversão do intelecto não trouxe como mera extensão a conversão da vontade, mas encadeou um novo drama sentido na falha em se libertar do doce trâmite com o mundo sensível. Pois retida numa longa servidão, a vontade não consegue (e quase sempre nem quer!) se libertar de jugo tão



enganosamente encantador; sendo acostumada a não oferecer nenhuma resistência mas somente a atender cada solicitação exterior, renuncia ao nobre encargo de causa primeira cessando a ação em troca de sofrer o assalto sensível. Quando deveria na verdade começar absolutamente uma cadeia de acontecimentos, acaba ao invés disso acorrentada na firme cadeia do hábito. *“Pois da vontade perversa nasce o desejo, e ao ser escravo do desejo nasce o hábito, e ao não ser freado o hábito nasce a necessidade. Por todos esses elos unidos – daí eu evoquei uma cadeia – me mantinha preso numa dura servidão.”*<sup>81</sup>

Mas diversamente de uma concepção fatalista, a vontade assume forma passiva não enquanto movida com uma determinação externa mas enquanto movida com uma determinação interna, constituindo a si mesma causa da servidão. Quer dizer, a vontade decide servir ao inferior ganhando em revanche uma certa deleição embutida no passageiro, e distraída com cada solicitação exterior sem notar carrega docemente o fardo da escravidão. Ocorre assim máxima inversão da natureza humana: feita em vista de se cumular no superior, se aliena livremente na submissão ao inferior; feita em vista de governar o passageiro mediante o governo da lei eterna, se deixa juntamente levar na variação sensível.

Como último balanço, vale sublinhar a imensa transformação realizada tão somente na dívida com o neoplatonismo: ambos os fundamentos vigentes no pensamento – um na concepção de substância, outro na concepção de causa – não só recebem novo sentido mas sobretudo conferem sentido ao conjunto dos seres. Através da reforma no primeiro, Agostinho obtém marcada hierarquia ontológica: via definição positiva se estabelece nítida cisura entre o mundo físico, substância

---

<sup>81</sup> “Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis – unde catenam appellauī – tenebat me obstrictum dura seruitus.” Confessionum VIII, V, 10.

corpórea *dentro* do limite espaço-temporal, e Deus junto à alma humana, substância incorpórea *acima* do limite espaço-temporal; via definição negativa se nomeia não-ser o mal tanto em questão do nada absoluto (*prorsus nihil*) quanto em questão da mera privação (*spatiosum nihil*). Desse modo é garantida a genuína transcendência divina como também a bondade intrínseca do ser. Já através da mudança no segundo, Agostinho consegue discriminar a causa válida no domínio físico da causa válida no domínio moral: na esfera da natureza uma causa jamais se determina em absoluto, na esfera do livre-arbítrio uma causa sempre se determina em absoluto. Assim é garantida a eminência divina como também a dimensão da liberdade humana. Por fim, o famoso problema de conciliar a suma bondade e a onipotência divina com a natureza do mal não faz nenhum eco em ambos os domínios: o mal físico consiste somente na mera privação do ser (*spatiosum nihil*), traço mesmo inerente ao mundo criado na condição espaço-temporal; o mal moral consiste somente na inércia do livre-arbítrio em não se elevar ao divino restando cativo na variação sensível.

O pensamento deixa enfim o estado crítico na afirmação consciente dos dois fundamentos servindo como sustento ao conteúdo cristão. O impasse em que havia anteriormente se alojado é dissolvido em toda extensão, já que revestido agora com uma nova forma o pensamento não experimenta choque mas sim conveniência em verter com a razão o conteúdo da fé. Longe então de corromper, como era o caso do materialismo, o neoplatonismo fornece uma base francamente ajustada a evidenciar o reto sentido do cristianismo.

## 1.4 O Cristianismo

Agostinho vem conciliar certas exigências teóricas consideradas em início auto-excludentes, chegando numa visão coesa acerca da relação entre divino e

mundo, como também da relação entre divino e humano. Visto satisfazer o pensamento, que necessidade tinha ainda de continuar o movimento em direção ao cristianismo quando seria esperado restar no neoplatonismo? Não se trata de buscar no último alguma inconsistência ou falha lógica dando vazão ao movimento mas na verdade se trata de uma discordância com relação à *conduta* originada da mesma teoria. De fato o neoplatonismo não é veiculado só na forma mas também no conteúdo, trazendo junto com a boa formulação dos pressupostos uma bem definida doutrina. Assim, tanto assinala no mal moral a inércia do livre-arbítrio em não se elevar ao divino, quanto simetricamente assinala no bem moral a ação do livre-arbítrio em se elevar ao divino. Logo sugere haver uma natureza neutra no livre-arbítrio capaz não somente de tomar uma decisão mas inclusive de agir em concomitância, ora no sentido de voltar atenção ao passageiro ora no sentido de voltar atenção ao eterno. Portanto, o homem estaria numa situação de equilíbrio na medida em que viria efetivamente escolher entre ficar imobilizado no inferior ou seguir em direção ao superior. Ora, é exatamente com uma semelhante idéia de autonomia que Agostinho não deseja concordar, e assim a questão do livre-arbítrio se torna decisiva no menosprezo ao neoplatonismo como no avanço ao cristianismo. O movimento derradeiro ocorre então segundo uma razão interna que não só leva o pensamento adiante mas também liga cada transição (no caminho feito do materialismo até o cristianismo), sendo o único elemento recorrente do começo ao fim. Contudo, a recusa em ver uma natureza autônoma no livre-arbítrio não indica somente uma mera divergência teórica mas indica sobretudo uma divergência na conduta moral associada.

Uma vez saído do maniqueísmo, Agostinho mergulhou numa crise com características exclusivamente intelectuais; desde então fazia um crescente esforço no

objetivo de encontrar certamente a verdade através da razão. O desenrolar observado no livro VII das *Confissões* concentra o máximo da crise comunicada na tentativa custosa de elaborar, com base no materialismo, uma visão coesa acerca da relação entre divino e mundo como também da relação entre divino e humano. O impasse então formado somente acha desfecho no encontro dos *libri platoniorum*, e com isso Agostinho enfim assume uma nova base em sustentação no pensamento. Mas se o trabalho está ao menos em aparência terminado na esfera do intelecto, deve todavia começar ainda na esfera da moral. Pois não basta somente conhecer, no entanto em função disso se torna também urgente rodear o mundo do espírito. Sendo objeto mantido na guarda do conhecimento, não ocorre ser assim num só golpe objeto mantido na guarda da vontade.

A imensa transformação realizada no pensamento deve continuar em uma imensa transformação realizada na conduta da vida moral. Observado agora o eterno em traços nítidos, resta fazer o decisivo ato de se lançar no mesmo ao invés de ficar cativo no passageiro. Diversamente todavia do imaginado, a segunda transformação não sucede como mera decorrência mas constitui um grande desafio em separado. Cabe daí notar certo descompasso entre o intelecto e a vontade já que o conhecimento vindo de um não basta no sentido de engajar a outra no eterno. Pondo em relevo o caso de Agostinho, há uma inteira satisfação teórica motivada na descoberta dos *libri platoniorum* cedendo não obstante lugar ao amargo gosto da fraqueza manifesta numa busca falida em se manter no eterno. Courcelle chama atenção ao modo como Agostinho qualifica três vezes seguidas o insucesso da tentativa em permanecer no mundo superior:

“E resplandecendo impetuosamente cegaste [reuerberasti] meu fraco olhar,(..)

e me achei longe de Ti, em uma região da dessemelhança.”<sup>82</sup>

“[Minha inteligência] atingiu o Ser em si mesmo num choque do olhar ansioso (...) mas, sem força o bastante para se prender com afinco, acabou expulsa [repercussa] devido à fraqueza inerente caindo no antigo hábito; não trazia comigo senão uma doce memória e, por assim dizer, aspirava ao aroma dos pratos que ainda não era capaz de comer.”<sup>83</sup>

“E compreendi, mesmo sendo repellido [repulsus], a verdade invisível que as trevas de minha alma não me deixavam contemplar.”<sup>84</sup>

Nas três passagens evocadas acima está em jogo o seguinte esquema: numa certa medida Agostinho atinge o ser divino mas tão logo retorna ao mundo criado com violência, justamente marcada no sentido dos verbos (reverbero, repercutio, repello). Ao fazer um grande esforço buscando tocar minimamente no divino, o sujeito se vê lançado bem longe do objeto conforme infinita dessemelhança interposta entre ambos. A natureza fraca de um não consegue assim sustentar a excelência do outro. Vale então sublinhar o contraste verificado em acontecimentos vizinhos: logo após o feliz encontro com a verdade vem o amargo gosto da fraqueza como barreira à verdade. O entusiasmo consolidado na esfera do intelecto transforma-se em fracasso consolidado na esfera da conduta moral. Segundo Courcelle, a insistência de Agostinho em classificar três vezes com violência o brusco retorno ao mundo criado indica um sentimento concretamente vivido e não somente um recurso literário.<sup>85</sup> Já Marrou confere evidência menor ao alcance biográfico e

---

<sup>82</sup> “Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei (...) et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis...” Confessionum VII, X, 16.

<sup>83</sup> “...peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus (...), sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem.” Confessionum VII, XVII, 23.

<sup>84</sup> “[conspexi et] repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer...” Confessionum VII, XX, 26.

<sup>85</sup> “...il est bien certain que le processus de montée vers Dieu, suivie d'un retour vers le monde sensible, apparaît constamment d'un bout à l'autre de la production littéraire de saint Augustin, le plus souvent comme une doctrine de la contemplation, et non à titre de souvenir personnel. (...) Gardons-nous pourtant de dénier à ces pages du livre VII toute valeur autobiographique. Les réflexions et méditations n'y constituent pas un hors-d'oeuvre, qui serait d'ailleurs d'une longueur monstrueuse, mais viennent d'une expérience personnelle de l'Augustin de 386.” P. Courcelle, *La première expérience agustinienne de l'extase*, in *Augustinus magister* 1, 1954, p. 53-57.

evidência maior ao alcance literário, considerando tratar-se de uma descrição comum, sem necessariamente traduzir uma determinada vivência.<sup>86</sup> Em revanche, Courcelle justamente nota haver uma diferença nas passagens evocadas acima se cotejadas com uma outra passagem situada mais adiante nas *Confissões*: no momento, a contínua busca em se elevar ao divino termina sem exceção marcada na violência do retorno; já um pouco à frente (no episódio conhecido como “êxtase de Óstia”), a mesma busca em se elevar ao divino “*termina com sentimentos de serena confiança, não de fracasso.*”<sup>87</sup> Caso houvesse então um modelo literário colado na busca em se elevar ao divino não deveria ocorrer grandes diferenças entre ambos os registros, e isso reforça o cunho auto-biográfico da narrativa.

Mas se a nota de Courcelle é bem elaborada, cabe no entanto uma certa reserva na hipótese que “*Agostinho não duvida poder se elevar de imediato à visão de Deus segundo os métodos dialéticos de Plotino;*”<sup>88</sup> com efeito, o autor assim “*atribui um otimismo muito ingênuo a Agostinho, que sabia ser recém-iniciado e nada tinha feito ainda para purificar sua visão interior.*”<sup>89</sup> Portanto, não é tão simples definir se Agostinho conta um fato concretamente vivido ou somente ilustra uma idéia comum, e a ínfima amostra do debate já realizado basta em verter o

---

<sup>86</sup> “...le livre VII des *Confessions*, m'apparaît comme une analyse de portée moins biographique que «phénoménologique» des conditions de la contemplation (...) Que saint Augustin, toujours soucieux d'art littéraire, présente cette analyse sous une forme concrète, dans des pages frémissantes, animées d'un lyrisme chaleureux, ne doit pas nous conduire à extrapoler et à imaginer qu'il prétend nous raconter une expérience déterminée, bien datée, située à tel moment de son développement spirituel: cette ascension de l'âme, cet éblouissement momentané suivi d'une chute inévitable, d'une retombée dans le domaine du sensible et du temporel, qui laisse à l'âme, avec une lancinante nostalgie, le sentiment d'un «échec» - tout cela c'est le sort commun de tout contemplatif, enchaîné à la chair sur cette terre, et non le cas individuel de l'Augustin encore charnel du début de l'été de 386...” H-I Marrou, *Bulletin Critique, Revue des Etudes Latines*, 1951, p. 400-407.

<sup>87</sup> “...termine dans des sentiments de sereine confiance, non d'échec.” P. Courcelle, *La première expérience augustiniennne de l'extase*, in *Augustinus magister* 1, 1954, p. 53-57.

<sup>88</sup> “Augustin ne doute pas de pouvoir s'élever d'emblée jusqu'à la vision de Dieu, selon les méthodes dialectiques de Plotin.” P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 159.

<sup>89</sup> “Il est permis de penser que Courcelle attribue un optimisme trop naïf à un Augustin qui se savait à peine initié et n'avait pas encore rien fait pour purifier sa vision intérieure.” J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, deuxième édition, p.180.

intrincado caráter do assunto. Tanto de um modo como de outro, resta no fim a clara consciência sobre o abismo colocado entre homem e Deus. Intuindo corretamente Deus, o homem ganha em acréscimo consciência da infinita dessemelhança com relação a tão nobre objeto; ou melhor, ao invés de conhecer Deus conhece antes a distância ontológica enquanto impedimento a ser minimizado no intuito de mais ou menos conhecer Deus. A tarefa não só de vislumbrar mas sobretudo de ficar no eterno torna-se enfim bastante árdua, exigindo um crescente desapego do passageiro num inteiro redirecionamento do espírito; não obstante o movimento contrário torna-se quase constrangedor, o homem é novamente arrastado por peso inerente em retorno ao mundo criado. É assim evidente haver um desequilíbrio na forma como ocorre ambos os movimentos: se com muito custo o homem consegue chegar no divino, com muita rapidez volta ao mundo criado. Em suma, convém mais uma vez destacar a forte dissonância configurada no neoplatonismo já que a máxima satisfação teórica cede lugar ao cortante sentimento do fracasso. Até então o esforço era somente no sentido de formular a verdade em termos cognitivos mas agora começa a ser no sentido de observar a verdade em termos morais:

“E eu via com admiração que já te amava e não mais um fantasma no teu lugar; mesmo se não estava firme na alegria do meu Deus, era seduzido com beleza em direção a Ti mas em seguida era arrancado de Ti por meu peso e assim caía gemendo. (...) De nenhum modo duvidava existir o Ser que eu deveria me ligar mas que ainda não conseguia me ligar, porque o corpo corrompido pesa sobre a alma e essa veste terrena submerge o pensamento em inúmeras cogitações”<sup>90, 91</sup>.

---

<sup>90</sup> Sb 9, 15: “...um corpo corruptível pesa sobre a alma e esta tenda de argila faz o espírito pesar com muitas preocupações...” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>91</sup> “Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; (...) neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem, quoniam corpus, quod corrumpitur, adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem...” *Confessionum VII, XVII, 23.*

Agostinho entende com inteira clareza a natureza divina como espírito fora do espaço-tempo em genuína transcendência face ao mundo criado; dessa maneira já não projeta uma representação imaginária (*phantasma*) no eterno mas sim discrimina um nítido corte na hierarquia do ser. Contudo, reconhece menos em Deus o caráter da misericórdia, segundo lega ao homem a única via conduzindo à verdade, e reconhece mais em Deus o caráter do absoluto, segundo consiste na mesma verdade. Assim vigora ainda uma certa visão sobre a natureza divina essencialmente alienada do cristianismo, continuando sobretudo forjada no neoplatonismo. Em início Agostinho não atinge o mistério da natureza divina feita humilde como meio de elevar o homem à verdade, antes somente atinge a natureza divina como idêntica à mesma verdade onde supostamente o homem deve se elevar sozinho. A tentativa de ascese começa no mundo criado terminando obviamente em Deus, e se encadeia conforme o inferior aponta sempre ao superior como regra de verdade. A natureza divina assume então o estatuto de origem, e ganha maior evidência no sentido de lei eterna constringendo a razão humana.

“Com efeito procurando de onde (*unde*) vinha [o fundamento] que me fazia aprovar a beleza dos corpos tanto celestes quanto terrestres, e o que me estava presente quando corretamente julgava os seres mutáveis dizendo: “Isso deve ser assim, aquilo não deve ser assim”, procurando portanto [o fundamento] de onde (*unde*) eu julgava, quando assim julgava, havia encontrado a verdadeira imutabilidade e eternidade da verdade para além do meu espírito mutável. E assim me elevei gradativamente dos corpos até a alma, que é impressionada através do corpo, e daí à força interior a qual os sentidos comunicam informações exteriores, contida também nos animais, e daí ainda à capacidade do raciocínio, onde é submetido ao julgamento tudo aquilo tomado dos sentidos corporais; mas esta também se descobrindo sujeita à mudança se endereçou à inteligência, que levou então o cogitar longe do hábito, se retirando das representações fantasmagóricas em turbilhões contraditórios, para que enfim encontrasse por qual luz era inundada quando sem sombra de dúvida afirmava que o imutável deve ser preferido ao mutável (...) e [minha



inteligência] atingiu o Ser em si mesmo num choque do olhar ansioso. E eu seguramente percebi que teu ser invisível se tornou manifesto através de todas as coisas feitas mas, sem força o bastante para se prender com afinco, [minha inteligência] acabou expulsa devido à fraqueza inerente caindo no antigo hábito; não trazia comigo senão uma doce memória e, por assim dizer, aspirava ao aroma dos pratos que ainda não era capaz de comer.”<sup>92</sup>

A grande aquisição vinda do neoplatonismo consiste em revelar não somente uma bem organizada hierarquia do ser mas junto também um itinerário de ascese. Pois enquanto cada ser ocupa lugar fixo na hierarquia, o homem está numa situação dinâmica já que deve continuamente buscar o superior a fim de assumir o devido lugar na hierarquia. Unindo duas substâncias distintas, o homem tanto na dimensão do corpo fica ligado ao mundo físico quanto na dimensão da alma – imagem e semelhança divina – fica ligado ao mundo do espírito. E assim como na hierarquia do ser o mundo físico está inteiramente submetido ao mundo do espírito, também no homem o corpo deve estar inteiramente submetido à alma. Ao então notar a ordem maior do ser, Agostinho num único lance nota a ordem correta em relação a si mesmo. Mas embora conheça o itinerário de ascese, não tem êxito contudo em chegar ao bom termo da ascese. Por isso se de um lado o neoplatonismo satisfaz em tudo o pensamento, de outro lado não satisfaz a vontade tão logo nascida como decorrência.

A ascese observa certa lógica conforme cada esfera da natureza jamais

---

<sup>92</sup> “Quaerens enim, unde adprobarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: “Hoc ita esse debet, illud non ita”, hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inueneram inconmutabilem et ueram ueritatis aeternitatem supra mentem meam conmutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me conperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret inconmutabile praeferendum esse mutabili (...) et peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc uero inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non eualui et reperi in infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem.” Confessionum VII, XVII, 23.

fornece regra de verdade a si mesma, indicando assim outra esfera imediatamente acima. Antes de mais nada, o mundo exterior atinge os sentidos e os últimos transmitem tais informações à alma; somente então se organizam ou se combinam as mais diversas sensações originadas no contato exterior. Já num segundo momento são tratadas no domínio da razão humana, cujo guia está na inteligência afastada enfim do comércio com o transitório em acordo direto com a lei divina. Aqui a ascese alcança o mais elevado grau visto chegar no único ser auto-suficiente fornecendo regra de verdade tanto a si mesmo quanto aos demais seres. Dessa forma Agostinho concebe uma ordem em escala na natureza ocasionando implicações não somente teóricas mas também morais: se a ontologia bem elaborada do neoplatonismo não deixa sobrar anseio algum no pensamento, incita diversamente a vontade no sentido de tomar o rumo certo. Logo não cabe minimizar a influência decisiva do neoplatonismo sobre Agostinho, capaz não só de revelar mas sobretudo de direcionar o espírito ao eterno.

Há no entanto um claro limite colocado na filosofia: se com efeito faz almejar o eterno, não oferece meio seguro de se manter no mesmo. É exclusivamente uma tarefa do homem sustentar o objeto eleito em regime exterior ou em regime interior. Visto estar na dimensão do corpo ligado ao mundo físico, e estar também na dimensão da alma (imagem e semelhança divina) ligado ao mundo do espírito, o homem consegue em tese se inclinar tanto a um quanto a outro. Quer dizer, nenhum obstáculo *a priori* inviabiliza fixar estadia no passageiro ou fixar estadia no eterno. Ainda se o último caso exige um imenso trabalho, consumado lentamente no desapego contínuo da matéria em direção ao divino, e entretanto jamais terminado até quando o homem estiver nos dois mundos, não deixa contudo de figurar como horizonte. Portanto o único meio de se elevar ao eterno reside na força realizada por

cada indivíduo na busca disso; logo é requisito necessário ter certa confiança em si mesmo, já que cada um se torna fundamento de tão nobre feito. Ocorre ver com nitidez agora alguns reflexos morais do neoplatonismo: conferindo suficiência ao homem, engaja a atitude do orgulho segundo os méritos condizentes a cada um.

Desde o momento onde assimila nomeada filosofia, Agostinho muda em essência o interesse da investigação; satisfeito no âmbito teórico, visto o neoplatonismo conciliar exigências em início auto-excludentes, deve ainda se satisfazer no âmbito moral, visto ser urgente chegar ao bom termo da ascese. A filosofia no entanto serve somente às indagações do intelecto mas não inclui os anseios da vontade. A(s) tentativa(s) fracassada(s) de ascese marcada(s) sem exceção na violência do retorno ao mundo criado atesta(m) bem como o neoplatonismo consegue direcionar mas nunca garantir a estadia no divino. Assim, o claro limite colocado na filosofia deixa logo à frente duas escolhas: ou se deve aceitar ou se deve então ir além do estritamente oferecido. Agostinho fica sem demora com a segunda, terminando enfim o exaustivo trajeto já há muito em marcha no pensamento junto ao repouso do cristianismo.

O movimento derradeiro acontece não em ocasião de uma necessidade teórica mas antes em ocasião de uma necessidade moral. Não se trata agora de assumir outra forma no pensamento e sim de assumir uma nova doutrina com implicações morais diversas. Para começar, o cristianismo recusa uma visão neutra do homem à medida que teria simétrica chance de se fixar no passageiro ou de se fixar no eterno, bastando livremente escolher entre ambas. Ao contrário, afirma uma visão disforme do homem à medida que carrega uma natureza como herança de Adão. Quer dizer, não uma natureza íntegra mas certamente corroída tanto em relação ao corpo – jogado no estado da morte – quanto em relação à alma – jogada na

mais funda ignorância. Assim seria vão o homem buscar residência no divino com fundamento único em si mesmo já que foi condenado ao exílio longe do Criador. Agir nesse sentido indicaria somente desconhecer o estado corroído onde atualmente se encontra, numa auto-avaliação orgulhosa sobre si mesmo. Ao se reconhecer então na miséria da existência, o homem sabe não ter força a fim de bater o abismo até chegar em Deus; inversamente só Deus tem força de instituir uma via reconduzindo o homem ao eterno, erguida assim na figura do Cristo.

Da filosofia à religião ocorre um simples deslize não obstante fecundo nas implicações morais: em uma o meio exclusivo de acesso ao eterno está no homem, já em outra está fora do homem. Mas a divergência entre ambas não é tão específica, visto originar duas condutas bem marcadas. Quanto ao neoplatonismo, o homem se torna objeto de louvor segundo méritos intelectuais como também morais; sendo o único ator no movimento de ascese, o decorrente êxito ou fracasso lhe cabem em absoluto. Disso convém extrair algumas conclusões: reina uma segura confiança com relação ao alcance da natureza humana, capaz de sozinha atingir o eterno; em revanche, nenhuma garantia é oferecida no sentido de levar ao bom termo da ascese, ficando no encargo do indivíduo encontrar maneiras eficazes a tanto. Quanto ao cristianismo, o homem se torna objeto de acusação conforme inscrito numa natureza corroída, assumindo estado cada vez mais grave com o sucessivo descanso no passageiro; se o homem tem assim algum mérito, talvez consista somente no fato de reconhecer a miséria imanente em si mesmo, colocando como necessidade um meio externo no acesso ao divino. Logo, também disso convém extrair algumas conclusões: reina uma crítica severa com relação ao alcance da natureza humana, incapaz de sozinha atingir o eterno; em revanche, é oferecida uma garantia no sentido de levar ao bom termo da ascese, ficando no encargo do indivíduo aceitar Cristo não

como via alternativa mas como única via eficaz rumo ao divino. Antes na descoberta do neoplatonismo Agostinho retém a base teórica mas não fecha entretanto com as implicações morais; em seguida à tentativa fracassada de se manter no eterno, entende haver uma imensa dessemelhança do sujeito *versus* o objeto jamais minimizada mediante tão só forças humanas. Ainda então se deve muito à filosofia, sente no entanto conter uma brecha na medida onde desvela o ser divino mas não conduz ao ser divino:

“Mas então, após minha leitura das obras platônicas, quando eu aprendi a procurar a verdade para além do mundo dos corpos, percebi que teu ser invisível se tornou manifesto através de todas as coisas feitas e, ainda que expulso em minha tentativa, compreendi o que era essa verdade que as trevas de minha alma não me permitiam contemplar. Eu estava certo que Tu existes infinitamente sem no entanto te estenderes por espaços finitos ou infinitos; que és verdadeiramente Aquele que é, sempre o mesmo, sem te tornares outro, nem diferente em nenhuma de tuas partes, nem de teus movimentos; que as outras coisas procedem todas de Ti, pela única prova decisiva que são. Sim, de tudo isso eu estava certo, mas eu era ainda muito fraco para fruir de Ti. Eu falava com ares de um homem que sabe, mas se eu não tivesse procurado a via no Cristo, nosso salvador, eu estaria condenado não a saber mas a perecer. Pois eu pretendia, desde então, passar por um sábio, pleno que eu estava de meu castigo, e eu não chorava, e de acréscimo ainda me orgulhava da minha ciência. Onde estava aquela caridade que edifica sobre o fundamento da humildade, isto é, sobre Jesus Cristo? Esses livros poderiam me ensinar?”<sup>93</sup>

O neoplatonismo fornece um conceito digno da natureza divina: não é infinita no espaço mas sim em potência como também em sabedoria; não sofre mínima mudança mas é eternamente idêntica a si mesma; é ser absoluto e num só

---

<sup>93</sup> “Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosue diffundi et uere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter, cetera uero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt, certus quidem in istis eram, nimis tamen, infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, saluatore nostro, uiam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam?” Confessionum VII, XX, 26.

tempo origem única do ser relativo. Apesar disso, a natureza divina se torna objeto de ciência e não fim do louvor humano. Assume o caráter da mais alta cláusula metafísica, elevando sobretudo o homem conhecedor de tão sublime ciência ao invés de ser ela mesma elevada em louvor. A filosofia então configura um saber em abrigo do homem com virtudes tanto intelectuais – conforme alcança através da inteligência tão sublime ciência – quanto morais – conforme segue uma conduta no acordo à verdade transcendente. Assim Agostinho logo sente haver grave falha no neoplatonismo: se faz conhecer Deus não faz contudo glorificar Deus mas sim o homem cheio de ciência; se mostra o fim onde é necessário ir não leva contudo ao respectivo fim. Portanto a filosofia tem forma inacabada já que não realiza os ideais assumidos como mais nobres, e nesse caso resta somente colocar a razão além de si mesma. Pois o extremo em falta na filosofia é atingido com folga na religião: desse modo o cristianismo não somente faz conhecer Deus mas sobretudo glorifica Deus à altura; não somente mostra o fim onde é necessário ir mas sobretudo leva ao respectivo fim.

“Mas os que se elevam sob a majestade de uma doutrina assim chamada sublime, não ouvem [Cristo] dizendo: «Aprende de mim que sou doce e humilde de coração, e acharás repouso para vossas almas»;<sup>94</sup> ainda que conheçam Deus, não glorificam Deus do mesmo modo e nem lhe dão graças, mas se esvanecem em cogitações e seu coração insensato é obscurecido,<sup>95</sup> se dizendo sábios são com efeito tolos.”<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Mt 11, 29: “Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>95</sup> Rm 1, 21: “Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>96</sup> “Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem: discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris, etsi cognoscunt deum, non sicut deum glorificant aut gratias agunt, sed euanescunt in cogitationibus suis et obscuratur insipiens eorum; dicentes se esse sapientes stulti fiunt.” *Confessionum VII, IX, 14.*

Embora a filosofia agregue conteúdo verdadeiro não chega entretanto na consequência última de enaltecer o divino mas se retém a meio caminho incorrendo no erro de enaltecer o humano. Ora, ao desviar então o fim vertendo louvor divino em louvor humano, a filosofia de maneira alguma comunica a autêntica sabedoria mas somente uma vã doutrina. À exata medida que conhece com acerto a mais sublime natureza se torna no mesmo grau insensata em não lhe conceder o devido mérito. A inversão do fim incide em retorno sobre todo alcance da filosofia, já que o conteúdo mesmo se verdadeiro resta contudo imerso numa lógica desfigurada. A sabedoria assim vista sem ligação com a origem vai ficando lentamente obscura, e logo faz do homem um tolo e não em revanche um sábio.

Já no momento onde o homem reconhece ser ínfimo também reconhece não ser digno de louvor na transferência do louvor ao divino. E nem se considera sábio uma vez tomando consciência da imensa dessemelhança em relação ao divino como autêntica Sabedoria. Pois há sem dúvida um abismo entre o ser relativo fechado na condição espaço-tempo e o ser absoluto acima da condição espaço-tempo, e o encontro de ambos acontece mediante uma via única colocada não no sentido do primeiro ao segundo mas só no sentido do segundo ao primeiro. Certamente o homem não tem força de zerar uma infinita distância rumo ao eterno, ou melhor, não tem força de transformar tão chocante dessemelhança em harmoniosa semelhança. Portanto sobra unicamente ao eterno construir a via elevadora do homem erguida com máximo ajuste em Cristo.

A necessidade acima referida se estabelece sobre o fato do Homem<sup>97</sup> assumir livremente um estado corroído: ao invés de continuar fixo no eterno, escolhe manter equilíbrio em si mesmo numa enganadora avaliação de autonomia. Mas então

---

<sup>97</sup> Com relação a Adão.

subtraído do único ser absolutamente constante, o homem nem sequer consegue manter equilíbrio em si mesmo caindo nas garras do inferior. Assim faz um movimento sem retorno, legando como fardo uma natureza inscrita tanto na morte do corpo quanto na ignorância da alma. Nesse contexto, o Cristo se torna a única via elevadora em razão de ser essência divina mas também humana: com uma tem autoridade máxima de Sabedoria, consistindo no entanto alimento sólido em demasia ao homem corroído; com outra ganha uma forma externa, ajustando então o alimento sólido da verdade ao homem mergulhado no mundo inferior dos sentidos.

O Cristo é a única via legítima na condução ao divino já que não somente demonstra o cuidado de transmitir a verdade mas além disso leva em conta o estado decadente da natureza humana. A magnífica síntese constituída no mediador está resumida num curto enunciado: “O Verbo se fez carne”: de um lado Cristo é o Verbo eterno, Filho com idêntica natureza ao do Pai em Deus-trino ou exatamente o mesmo em Deus-uno; de outro lado Cristo é um homem lançado na condição da morte como todos os demais, escrevendo assim certa história alojada no espaço e no tempo. Desse modo a introdução do Verbo eterno na carne em decomposição oferece exclusiva chance do homem se elevar. Pois caso o Filho continuasse tão só como Verbo eterno, seria alimento (*cibum*) sólido em demasia que o homem fraco não teria força de assimilar; diversamente ao assumir uma carne se transforma na Verdade em pessoa, mudando o alimento sólido no “*leite da nossa infância*.”<sup>98</sup> O Verbo eterno entra com efeito na morte em vista de retirar todo homem da morte. Portanto o Cristo não consiste numa via alternativa mas sim consiste no centro onde converge o retorno humano ao divino. Abaixando a verdade transcendente ao mesmo grau do homem corroído, mostra conjugar maravilhosamente o mais sublime com o mais humilde ser

---

<sup>98</sup> “...infantiae nostrae lactesceret...” Confessionum VII, XVIII, 24.



no mistério da encarnação:

“E o alimento (cibum) que eu não tinha força de tomar foi misturado à carne – pois «o Verbo se fez carne»<sup>99</sup> – a fim de que tua sabedoria, através da qual criaste todas as coisas, se tornasse o leite da nossa infância. (...) Certamente o teu Verbo, a eterna verdade, se colocando acima das esferas mais elevadas de tua criação, ergue os homens obedientes até ele mesmo, enquanto que nas esferas mais baixas constrói uma humilde morada feita com nossa lama, de onde arrebatava os homens obedientes de si mesmos e os lança em direção à verdade eterna, lhes curando o orgulho e lhes nutrindo o amor. Assim eles não avançariam muito longe mediante confiança em si, mas antes se reconheceriam fracos vendo diante dos seus pés a divindade fraca devido à participação em nossa túnica de pele e fatigados se ajoelhariam diante dela, mas os colocando novamente de pé a divindade os reconfortaria.”<sup>100</sup>

Ante o abismo de dessemelhança instaurado entre homem e Deus, aberto ainda mais escandalosamente na difusão da herança adâmica, o mediador se torna uma necessidade manifesta conforme os termos mesmos em definição. Do ser humano inscrito numa natureza corroída ao ser divino mantido em rigorosa transcendência não existe uma conexão direta, pois que o sujeito habituado no passageiro não consegue sustentar a visão do objeto eterno. A única maneira de atravessar o abismo é consolidada então no sentido inverso, e assim cabe ao divino estender a maravilhosa via do Cristo. Maravilhosa sem nenhuma dúvida em razão de ser a verdade eterna, cuja forma absoluta não está ao alcance humano, concretamente vertida na contigência histórica, onde então assume forma externa no intuito de restar ao alcance humano.

Para situar em suma cada coisa no devido lugar: se a filosofia claramente

---

<sup>99</sup> Jo 1, 14: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós...” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>100</sup> “...et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam uerbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. (...) Verbum enim tuum, aeterna ueritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificauit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriendus amorem, ne fiducia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens leuaret eos.” *Confessionum VII, XVIII, 24.*

lança as bases definitivas, é a religião quem determina o último veredicto no pensamento. Uma fornece o instrumento teórico do acesso à verdade mas a outra fornece o instrumento efetivo da conformação à verdade. Quer dizer, no neoplatonismo Agostinho conhece o Verbo como espírito mas somente no cristianismo conhece o Verbo em carne e osso; no neoplatonismo conhece o Verbo como Senhor mas somente no cristianismo conhece o Verbo como escravo; no neoplatonismo conhece enfim o Verbo como eterno mas somente no cristianismo conhece o Verbo assumindo condição da morte.

“Aí [nos *libri platoniorum*] eu li que o Verbo – o mesmo Deus – não nasceu da carne, não nasceu do sangue, nem da vontade do homem nem da vontade da carne e sim de Deus;<sup>101</sup> mas «que o Verbo se fez carne e habitou entre nós»<sup>102</sup> aí eu não li. Certamente encontrei nesses escritos, dito de maneiras diversas e com expressões variadas, que o Filho, tendo a forma do Pai, não julgou que fosse usurpação ser igual a Deus visto que é isso mesmo por natureza. Mas que se esvaziou de si mesmo recebendo a forma de escravo, feito à semelhança do homem e assim reconhecido em pessoa, que se humilhou e se fez obediente até a morte, e morte de cruz<sup>103</sup> (...) não se acham nesses livros. Que tanto antes quanto além de todos os tempos o teu Filho unigênito subsiste imutavelmente coeterno junto a Ti, e que as almas recebem de sua plenitude<sup>104</sup> como condição de serem felizes, e que se renovam na participação de sua sabedoria como condição de serem sábias, aí está; mas que foi morto no tempo marcado em favor dos ímpios<sup>105</sup> e que não tens poupado teu Filho único mas em favor de todos nós o entregaste<sup>106</sup> aí não está.”<sup>107</sup>

---

<sup>101</sup> Jo 1, 13: “eles, que não foram gerados nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>102</sup> Jo 1, 14.

<sup>103</sup> Fl 2, 6-8 “Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>104</sup> Jo 1, 16: “Pois de sua plenitude todos nós recebemos graça por graça.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>105</sup> Rm 5, 6: “Foi, com efeito, quando ainda éramos fracos, que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos ímpios.” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>106</sup> Rm 8, 32: “Quem não poupou o seu próprio Filho e o entregou por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?” *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>107</sup> “... legi ibi, quia uerbum, deus, non ex carne, non ex sanguine neque ex uoluntate uiri neque ex uoluntate carnis, sed ex deo natus est; sed quia uerbum caro factum est et habitauit in nobis, non ibi legi. Indagaui quippe in illis litteris uarie dictum et multis modis, quod sit filius in forma patris non rapinam arbitratus esse aequalis deo, quia naturaliter id ipsum est, sed quia semet ipsum exinaniuit formam serui

O mero deslocamento do homem ao Cristo como via legítima fica na verdade carregado de muitas implicações morais. Quando o homem é considerado via rumo ao eterno, reina uma segura confiança sobre si mesmo com base numa ciência transformada em objeto somente de alguns. Já quando o Cristo é considerado via rumo ao eterno, reina um tom acusativo do homem sobre si mesmo com base na herança de uma natureza corroída. Logo não se trata exatamente de escolher entre duas vias conduzindo ao eterno mas se trata sim de escolher entre duas visões bem diversas acerca da natureza humana. A via deve ser assim uma questão colocada em seguida e não com efeito antes: quer dizer, à medida que o homem encerra uma natureza íntegra consegue sozinho se elevar ao eterno mas à medida que encerra uma natureza corroída necessita aceitar Cristo como veículo por excelência.

No neoplatonismo, o homem encerra uma natureza íntegra já que realiza em grande extensão o alcance do livre-arbítrio. Causa absoluta de si mesmo, o livre-arbítrio elege com máxima iniciativa ou restar inerte no inferior – e se torna então num único lance autor e vítima do mal por negligenciar o correto lugar na hierarquia sofrendo enfim jugo dos sentidos – ou agir conforme ao superior – e se torna então num único lance autor e favorecido do bem por observar o correto lugar na hierarquia seguindo a lei eterna como também tendo voz de comando sobre os sentidos. Assim, no olhar da filosofia o homem vem a realizar uma tendência ou outra, e fundado unicamente em si mesmo atinge o divino.

Além do mais atingir o divino consiste inclusive em fazer jus ao inteiro alcance do livre-arbítrio. Quando a alma humana estabelece comércio direto com a

accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis (...) non habent illi libri. Quod autem ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine eius accipiunt animae, ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renouantur, ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro inpiis mortuus est et filio unico tuo non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi.” Confessionum VII, IX, 14.

verdade transcendente, entra em relação com uma ordem de ser onde não há nenhum obstáculo lhe constituindo barreira. Já na tentativa de agir sobre o mundo exterior encontra uma certa resistência da matéria, não conseguindo enfim fazer jus ao inteiro alcance do livre-arbítrio. Ora, somente em descanso no eterno a alma humana tem chance de se exercer livremente no contato com uma natureza semelhante, sem sofrer interferência alheia; inversamente em ação no passageiro enfrenta determinado limite no contato com uma natureza estranha, cedendo então mais ou menos no árduo trabalho de ordenar a matéria inerte.<sup>108</sup> Caso entretanto se afaste do eterno não terá como exercer uma ação nem ao menos limitada no mundo exterior mas sim ficará refém dos sentidos. Nessas condições se exime de atuar em troca de sofrer, e desse modo abandona o estado livre se tornando escrava. Mesmo assim ambas as rotas – se elevar ao eterno ou criar vínculo no passageiro – estão colocadas diante da alma humana como alternativas a serem realizadas; sem contestação, através do livre-arbítrio toma não só uma escolha mas executa sobretudo a escolha.<sup>109</sup>

No cristianismo, o homem encerra uma natureza corroída trazendo dano imediato ao alcance do livre-arbítrio. Também causa absoluta de si mesmo, o livre-

---

<sup>108</sup> “Quand elle [l'âme] est sans corps, elle est maîtresse d'elle-même, libre et soustraite à l'influence du monde; transportée dans un corps, elle n'est plus complètement maîtresse d'elle-même, puisqu'elle a été mise dans un ordre d'êtres différents d'elle-même. La fortune conduit tout ce qui l'environne, tous les êtres au milieu desquels l'âme est tombée à son arrivée; l'âme tantôt agit sous ces influences, tantôt les maîtrise et les mène où elle veut. L'âme supérieure commande davantage, et l'âme inférieure moins. Celle qui cède à l'influence du tempérament physique est contrainte de désirer, de s'irriter, d'être humble dans la pauvreté, orgueilleuse dans la richesse et tyrannique au pouvoir. Celle dont la nature est bonne résiste dans les mêmes circonstances, elle change les choses plus qu'elle n'en est changée; elle modifie les unes; elle tolère les autres, sans tomber dans le vice.” Plotin, *Ennéade* III, 1 [3], 8, 10-25. Trad. E. Bréhier, Paris, 1997.

<sup>109</sup> “Reviens en toi-même et regarde: si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré. Es-tu devenu cela? Est-ce que tu vois cela? Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même? Es-tu tout entier une lumière véritable, non pas une lumière de dimension ou de forme mesurables qui peut diminuer ou augmenter indéfiniment de grandeur, mais une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité? Te vois-tu dans cet état? Tu es alors devenu une vision; **aie confiance en toi; même en restant ici, tu as monté; et tu n'as plus besoin de guide;**”[grifos nossos] Plotin, *Ennéade* I, 6 [1] 9, 7-26. Trad. E. Bréhier, Paris, 1960.

arbítrio contudo está fadado a restar inerte no inferior já que não tem forças de sozinho agir conforme ao superior. Se de um lado então continua sendo o autor do mal, de outro lado não consegue ser o autor do bem devido a uma inconsistência inerente que não aguenta observar com rigor a lei eterna. Perante isso ou o homem ficaria alienado do divino durante todo decorrer dos séculos ou sobalaria ao divino criar um meio de novamente elevar o homem. Na concretização do segundo item em Cristo, o divino oferece ao homem a única via legítima fazendo retorno a si mesmo. Portanto, no olhar da religião o homem deve escolher entre ficar sozinho – mas servindo necessariamente tão só como escravo das inúmeras solicitações sensíveis – ou se recusar em absoluto no intuito de aceitar Cristo em absoluto – e nesse caso confia ser alçado ao divino.

Análoga à filosofia, a religião também coincide inteiramente o ato de se manter no divino com o ato de se manter em si mesmo. Para o homem é uma coisa só tender acima e se suspender num certo equilíbrio embora com efeito tímido, visto não conter em si mesmo nenhum estado de firme solidez. A vã tentativa de auto-suficiência joga assim o homem longe do divino e em consequência longe inclusive de si mesmo, terminando enfim inserido no convívio junto a seres governados exclusivamente com as leis do devir. Mas inversa à filosofia, a religião não considera ambas as rotas – se elevar ao eterno ou criar vínculo no passageiro – como meras alternativas colocadas diante da alma humana a fim de serem facilmente realizadas; sem contestação, o alcance do livre-arbítrio consegue no máximo tomar uma escolha mas não é coeso o bastante no sentido de executar a escolha. Antes o homem abandonado a si mesmo não avança muito longe, vivendo sobretudo errante no passageiro; ainda se descobre o rumo certo a seguir, não tem contudo forças de zerar tão grande distância face ao eterno. Portanto nunca é através de si mesmo mas

unicamente através da via externa erguida no Cristo que encontra meio de se elevar.

Assumindo desde o início uma natureza corroída como herança adâmica, o homem já se acha num estado de constante servidão traduzida na ânsia em saciar as inúmeras solicitações sensíveis; não consegue então esboçar um ato livre considerado estar há muito enlaçado na antiga cadeia do hábito, da qual sozinho não vê como se desvencilhar. Sendo assim, a genuína liberdade em relação ao homem na condição de miséria fica colocada num horizonte longínquo de virtualidades e não certamente num horizonte efetivo de chances reais. Ocorre no entanto fazer a liberdade mudar de um horizonte ao outro: nesse intuito, o homem deve se reconhecer na condição de miséria, que já anteriormente anuncia uma derrota na luta contra o jugo sensível, rogando como única saída o auxílio do Cristo, que vem com a missão de destruir as cadeias do jugo e nos restituir enfim a genuína liberdade. “*Senhor, quem és semelhante a Ti? Rompeste os meus laços.*”<sup>110</sup> Entre o ser humano castigado não só com a morte do corpo mas também com a ignorância da alma e o ser divino – eterna verdade – há obviamente uma distância sem nenhum atalho direto; o aproximar de ambos exige, segundo critério de coerência, o mediador em Cristo.

Se a via rumo ao eterno era antes colocada no homem, então agora é colocada no Cristo. A passagem em questão comporta sem dúvida algumas interpretações: O'Meara entende ser o abandono de uma via elitista, fundada no exercício elevado da razão, em favor de uma via universal, fundada na autoridade do Cristo.<sup>111</sup> Assim enquanto a filosofia concede a via da razão, a religião concede a via

<sup>110</sup> “...domine, quis similis tibi? Dirupisti uincula mea.” Confessionum VIII, I, 1.

<sup>111</sup> “On est aujourd'hui généralement d'accord pour admettre qu'en 386 Augustin lut, parmi d'autres traités de Plotin, celui *Sur la Beauté* (I, 6), et au moins aussi le *Retour de l'Âme* de Porphyre. L'enseignement qu'il trouva dans ces deux ouvrages sur le destin de l'homme lui fit une profonde impression. L'élite qui en était capable pouvait donc retourner au Père par la pratique d'une ascèse, d'une purification de l'âme, et le exercice des plus hautes capacités de la «raison». C'est une ascension, un retour de l'âme vers Dieu, qui se manifeste ici-bas à son point culminant dans le extase. Mais pour la masse qui est incapable de purification ou d'un usage élevé de la raison il fallait bien trouver quelque forme d'autorité universelle qui, si on lui obéissait, pourrait conduire à la patrie céleste.” p. 176. “Après cette période de présomption platonicienne pendant laquelle Augustin se sentit comme un des privilégiés

da autoridade. Mas mesmo conforme a filosofia, dentre todos os homens somente alguns são capazes de chegar ao eterno mediante o uso exclusivo da razão, a grande maioria se mostra com efeito incapaz em realizar tão nobre feito. Contudo não cabe ver aqui uma diferença de natureza mas sim de vocação entre a elite altamente instruída e a massa sem muito interesse num saber mais refinado. Certamente chegar ao eterno mediante o uso exclusivo da razão requer um esforço sem tamanho, o homem deve negar o mundo imediato em busca constante de estreitar o conhecimento metafísico como também de endireitar a ação. É enfim um trabalho lento e árduo, jamais concretizado em absoluto visto o homem ter maior referência no mundo exterior onde necessariamente atua sem nenhum descanso. Portanto o motivo de somente alguns homens conseguirem realizar tão nobre feito está associado com as dificuldades embutidas no mesmo e não com uma excelência da natureza em tese ausente na maioria.

Já conforme a religião, todos os homens são afastados do Criador com o Pecado transcorrido num ato de livre vontade. Assim nem a reduzida elite dos sábios nem a grande massa dos ignorantes acha algum meio inerente de atingir o divino, ambos em verdade exibem uma só natureza comum veiculada como herança adâmica. Encerrado então na miséria da existência, em nenhum caso o homem consegue retornar ao divino via si mesmo, antes é o divino quem concede ao homem retornar a si mesmo via Cristo. Portanto contrariamente ao modo como acontece na filosofia, na religião a via da autoridade consiste não em mero recurso externo substituindo o elevado uso da razão mas em recurso *necessário* no direcionamento do destino humano.

---

de l'élite et repoussa le Christ comme Voie d'autorité pour la masse, il allait bientôt se soumettre à lui et consacrer le reste de sa vie à le confesser." p. 201. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1980, deuxième édition.

Tanto a via concedida na filosofia quanto a via concedida na religião se justificam somente em enlace com certa natureza humana: a via da razão se justifica em enlace com a natureza humana conservada no estado íntegro, a via da autoridade se justifica em enlace com a natureza humana carimbada no estado corroído. Na mudança da filosofia à religião, Agostinho não escolhe exatamente entre duas vias rumo ao divino mas sobretudo entre duas definições da natureza humana ou, melhor dizendo, entre duas extensões do livre-arbítrio. Não está assim em jogo tomar uma decisão cerrada entre razão ou autoridade mas sim conferir ao livre-arbítrio extensão efetiva – capaz de atingir o eterno como também de descansar no passageiro – ou extensão quase nula – capaz unicamente de descansar no passageiro. Aceito uma, o homem exercita em si mesmo a razão como meio excelente de atingir o divino; já aceito outra, o homem reconhece fora de si mesmo Cristo como único meio de atingir o divino. Portanto Agostinho tem à frente duas visões bem distintas do livre-arbítrio e só na medida onde vem escolher uma escolhe junto também respectiva via, logo a última não constitui matéria autônoma mas secundária conforme critério de sucessão e sobretudo de relevância.

Arriscando agora um conclusivo balanço sobre o alcance devido tanto ao neoplatonismo quanto ao cristianismo na conversão de Agostinho, cabe dizer o seguinte: a amarração filosófica do primeiro jogou luz no conteúdo já anteriormente assumido como verdadeiro; não sobra nenhuma exigência sem ser satisfeita ao menos no âmbito teórico do pensamento. Mas com base numa extensão efetiva do livre-arbítrio, o neoplatonismo faz reinar no âmbito moral uma atitude de segura confiança em si mesmo. O homem se torna único ator no movimento de ascese visando assim tomar o divino como objeto a ser conhecido e nem tanto a ser louvado. Por causa disso é aberta uma distância entre o âmbito da teoria e o âmbito da moral: o reto



conhecimento do divino não se traduz em exata medida no louvor ao divino. Inversamente o cristianismo dá fim a semelhante distância. Com base numa extensão quase nula do livre-arbítrio, faz reinar no âmbito moral uma atitude de não confiança em si mesmo. O homem então se recusa buscando inteira guarda no Cristo, e em troca de reverenciar a si mesmo reverencia exclusivamente o divino como ser digno do louvor. Por causa disso existe máximo acordo entre o âmbito da teoria e o âmbito da moral: o reto conhecimento do divino se traduz em exata medida no louvor ao divino. Considerando enfim o caminho trilhado acima convém extrair em resumo o alcance devido a ambos: o neoplatonismo foi sem dúvida mais decisivo como chave teórica da conversão, no entanto o cristianismo foi mais decisivo (ainda) como chave eficaz da conversão.

Embora a passagem da filosofia à religião tenha no horizonte satisfazer uma necessidade moral, não deve contudo ser vista no sentido ingênuo de ocorrer evocando um elemento fora da teoria. Quer dizer, o fato de Agostinho se lançar no Cristo em atenção a uma necessidade moral não faz do Cristo mero artifício alheio ao espírito da teoria ou quem sabe simples socorro vindo da fé. Antes o contrário, Cristo não está jamais descolado mas sim teoricamente conjugado com grande acerto, se justificando como necessário ao agir do livre-arbítrio em estado decaído. Assim, se o movimento determinante da conversão acontece em início no interior da ordem moral, acontece também como reflexo no interior da ordem teórica. A mudança da via no homem à via no Cristo se funda sobretudo na mudança do livre-arbítrio com extensão efetiva ao livre-arbítrio com extensão quase nula. Portanto ao se enfatizar a reforma na concepção específica de livre-arbítrio, emerge um elo comum amarrando do começo ao fim a evolução intensamente vivida no pensamento de Agostinho.

# Capítulo 2

## O Livre-Arbítrio nos Textos Pós-Conversão

### 2.1 A escolha dos textos

O segundo capítulo do presente trabalho tem como objeto analisar alguns textos de Agostinho realizados um pouco após a conversão (entre os anos de 387 e 389) e que podem ser agrupados assim: de um lado, duas obras dedicadas a combater o maniqueísmo, o *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* e o *De genesi contra manichaeos*; de outro lado, três obras dedicadas a explicar a natureza tanto da alma quanto do livre-arbítrio, o *De immortalitate animae*, o *De quantitate animae* e o *De libero arbitrio* (livro I).

A escolha dos textos citados se justifica na coincidência dos assuntos em

relação ao livro VII das *Confissões*, no qual a densa transformação ocorrida no pensamento de Agostinho se mostra em caráter não só suficiente mas também definitivo; no entanto, condensa o início de uma atitude teórica necessitando se debruçar ainda a uma constante e infinda reelaboração do conteúdo visado. Por isso Agostinho tem indefinidamente no horizonte a tarefa de retomar assuntos que, se já não constituem um dilema sem solução ao alcance, merecem ser considerados em toda extensão.

Parece válido ver desse modo as obras dedicadas a combater o maniqueísmo. Não seria descabido questionar os motivos que levaram Agostinho, então convertido à religião cristã, de retornar novamente ao terreno do adversário. Para além do motivo objetivamente declarado, a saber, o de evitar que muitos homens desavisados caiam nas tramas mentirosas da doutrina, há sem dúvida outros e inclusive mesmo de ordem pessoais; mas ficando somente no âmbito das idéias, um bom motivo seria talvez o de formular a doutrina anteriormente aceita de uma *outra* ótica; no lugar agora do opositor, Agostinho revisa sem descanso as teses inicialmente tomadas como verdadeiras a fim todavia de mostrar que são falsas. Assim antes de esclarecer alguém é a si mesmo quem esclarece na medida onde estende cada fundamento assumido no pensamento até as últimas consequências.

Analogamente, as obras dedicadas à natureza da alma humana e do livre-arbítrio já têm como estabelecidos fundamentos essenciais mas que só agora vão ser explorados em todas as direções. Pois não basta mudar as bases vigentes no pensamento e se dar como satisfeito mas cabe então começar o árduo trabalho de doar um sentido inteiramente novo ao todo; no caso em foco, não basta aceitar sem mais a natureza da alma como incorpórea ou a natureza do livre-arbítrio como causa absoluta de si mesmo mas é sobretudo necessário vislumbrar daí o significado no

conjunto. Assim, o elo entre os conceitos sugerido no livro VII das *Confissões* ganha reforço ao se desdobrar em maior minúcia nas obras analisadas a seguir. A nosso ver, o intenso trabalho de reformulação teórica antecedendo a conversão foi certamente marcante, tanto Agostinho retorna aos mesmos assuntos em constante busca de discernir cada vez melhor o conteúdo da verdade.

## **2.2 A crítica ao materialismo**

### ***O De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* *O De genesi contra manichaeos***

A abordagem das obras em que Agostinho faz a crítica ao maniqueísmo e, por extensão, ao materialismo, vai basicamente se ater sobre a formulação dos conteúdos já trabalhados no livro VII das *Confissões*. O caminho adotado não será então linear com relação à ordem de cada texto mas assumirá caráter contínuo com relação à ordem seletiva dos argumentos. Em tais obras, o autor ataca o maniqueísmo como forma inclusive de defender a religião cristã e não só de mostrar a incoerência teórica (e também referente aos costumes) da doutrina visada; traça assim dois movimentos convergentes entre si, um no qual estabelece serem falsas as acusações realizadas contra a fé católica no interior do círculo maniqueu, e outro no qual analisa com rigor lógico algumas teses da doutrina até se revelarem insustentáveis. Ainda se o objetivo reside na condenação em bloco do maniqueísmo, o abalo do fundamento faz o resto sucumbir por si mesmo. Quando Agostinho então se estende aos detalhes da doutrina, busca extrair as consequências últimas de um raciocínio já firmado. Sem a intenção de seguir os pormenores, a presente leitura reconstitui os argumentos dirigidos contra as teses sustentadas no maniqueísmo sobre a natureza divina e a natureza do mal tanto no sentido físico quanto no sentido moral. Como tais assuntos nos interessam diretamente visto serem recorrentes no livro VII das *Confissões*, cada

um será objeto de estudo em separado.

Em consideração à natureza divina, Agostinho traça um movimento na defesa da religião cristã ante as acusações oriundas do círculo maniqueu. Para entender melhor tais acusações importa adentrar no terreno em que são construídas. No maniqueísmo, o imperativo de chegar à verdade unicamente através da razão serve como divisor entre os conteúdos dignos ou não de adesão. Abordando assim as Sagradas Escrituras, a doutrina no entanto é constrangida a recusar todo o Antigo Testamento e somente com bastante reserva aceitar o Novo; sem dúvida muitos conteúdos bíblicos, quando materialmente considerados, não satisfazem as exigências de uma razão estrita, sendo descartados como falsos. Baseado nisso nascem as acusações direcionadas ao cristianismo, religião na qual se aceita em absoluto o conjunto das Sagradas Escrituras. Pois na ótica da doutrina, aceitar o Antigo Testamento acarreta aceitar também uma visão teórica ingênua acerca da natureza divina e erigir como exemplo uma série de ações com valor moral duvidoso. Mas respectiva crítica somente tem fundamento enquanto supõe haver também no cristianismo uma simples interpretação material do texto, ignorando assim a exegese altamente elaborada no seio da religião. Longe então de reprovar o método vigente no cristianismo – que nem ao menos conhece – a doutrina maniqueísta reprova o objeto defendido como difusor máximo da verdade. Sem ver o sentido oculto das Sagradas Escrituras, julga que a simples aceitação do Antigo Testamento significa forçosamente aceitar todos os fatos ali narrados somente enquanto tais e nunca enquanto figuras contendo um teor mais elevado.

Por exemplo, uma vez admitido o conto do Gênesis sobre a criação, em que consiste o seguinte mandamento do Criador: *“Façamos o homem à nossa*

*imagem, como nossa semelhança*”?<sup>112</sup> A única maneira de conceber isso é ver a natureza divina semelhante à humana, inscrita em um corpo com “*nariz, dentes, barba*.”<sup>113</sup> Ora, sem dúvida que conceber assim a natureza divina é uma grave falha, e então o maniqueísmo teria motivo em acusar a religião cristã de aceitar não só um mas muitos outros “erros” contidos no Antigo Testamento.<sup>114</sup> Porém sendo justa a objeção, em nada atinge ao cristianismo já que não se trata aqui somente de receber o texto bíblico à letra mas sim de buscar com afincos o sentido oculto atrás do mesmo. Portanto a defesa da religião exige antes de Agostinho mostrar o ensinamento correto veiculado na Igreja Católica que rebater a objeção:

“Mas saibam no entanto que com a instrução católica os espirituais não crêem Deus limitado numa forma corpórea; e se é dito que o homem foi feito à imagem de Deus, é dito segundo o homem interior em quem reside a razão e a inteligência: e daí mesmo exerce a soberania sobre os peixes do mar e sobre os pássaros do céu, sobre os animais domésticos e sobre as bestas selvagens, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam na terra.”<sup>115</sup>

Primeiro, o maniqueísmo erra ao atribuir, a título de acusação, uma idéia ou antes um método de leitura que é estranho à religião cristã; e depois, o maniqueísmo erra mais gravemente ainda ao conceber a natureza divina de maneira não muito diversa daquela que havia ele mesmo condenado. Após fazer então a

---

<sup>112</sup> Gn, 1, 2. *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

<sup>113</sup> “... nares et dentes et barbam...” De *genesi contra manichaeos* I, XVII, 27.

<sup>114</sup> “...os maniqueus (...) costumam nos insultar que cremos ser o homem feito à imagem e semelhança de Deus. Prestam com efeito atenção à figura do nosso corpo, e de modo infeliz questionam se Deus teria nariz, dentes, barba, ou se teria ainda membros interiores e outras coisas que de resto nos são necessárias. Mas como crer tais idéias acerca de Deus é ridículo, ou ainda melhor é ímpio, negam por isso ser o homem feito à imagem e semelhança de Deus.” “...solent Manichaei (...) insultare nobis quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri, et infeliciter quaerunt utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam interiora, et caetera quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei.” De *genesi contra manichaeos* I, XVII, 27.

<sup>115</sup> “Sed tamen noverint in catholica disciplina spirituales fideles non credere Deum forma corporea definitum; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terrae, et omnium reptantium quae repunt super terram.” De *genesi contra manichaeos* I, XVII, 28.

defesa do cristianismo, Agostinho traça o outro movimento no combate à teoria ensinada na doutrina maniqueísta. Visto a última operar segundo uma concepção de substância exclusivamente corpórea, correspondendo a um volume localizado no espaço, deve conceber Deus como uma extensão embora não de dimensões humanas. Por um lado, o maniqueísmo garante certas qualidades que são em rigor atribuídas unicamente à natureza divina, como a onipresença e a infinitude; todavia por outro lado, corrompe o genuíno caráter de tais qualidades na medida onde faz se manifestarem em uma substância corpórea. Assim a onipresença se manifestaria como uma divisão quantitativa da substância divina no mundo criado;<sup>116</sup> de modo análogo, a infinitude se manifestaria como a substância divina derramada indefinidamente em todo espaço imaginário. Basta lembrar o esforço de Agostinho em entender os respectivos atributos evocando imagens do mundo físico; no momento anterior à conversão, fechava a onipresença na imagem da luz solar atravessando o ar e a infinitude na imagem do mar ilimitado contendo em si o limite de tudo. Pois no maniqueísmo qualidades que caberiam somente ao espírito ganham um sentido corporeamente forjado, e então se desvirtua a noção de transcendência: não se daria com efeito um rompimento absoluto mas no máximo uma maior amplidão da natureza divina em relação ao mundo criado. Portanto os entraves teóricos sentidos no trajeto de conversão são criticamente revisados já que agora Agostinho sustenta um fundamento mais fecundo de substância, oferecendo a chance de discernir a natureza *corpórea* do criado e a natureza *incorpórea* de Deus.

---

<sup>116</sup> Notar o paralelo com o livro VII das *Confissões*: se com efeito a onipresença divina se estendesse no espaço, “uma maior parte da terra teria uma maior parte de Ti, e uma menor parte da terra teria uma menor parte de Ti; dessa maneira todas as coisas sendo plenas de Ti, o corpo de um elefante te conteria em maior quantidade que o corpo de um passarinho, pois sendo maior ocuparia mais espaço; e assim Tu te farias presente nas partes maiores ou menores do mundo conforme fossem maiores ou menores.” “...maior pars terrae maiorem tui partem haberet et minorem minor, atque ita te plena essent omnia, ut amplius tui caperet elephantum corpus quam passeris, quo esset isto grandius grandioreque occuparet locum, atque ita frustatim partibus mundi magnis magnas, breuibis breues partes tuas praesentes faceres.” Confessionum VII, I, 2.

Além disso, a incoerência teórica do maniqueísmo vai se tornar evidente mediante a confrontação com as fábulas. Se o imperativo da razão é dominante no discurso contra a fé, não entra em acordo com as fábulas evocadas corriqueiramente na doutrina. Assim, enquanto no discurso formal Deus é chamado de imutável, as fábulas induzem a notar uma mudança em Deus; enquanto no discurso formal Deus é chamado de incorruptível, as fábulas induzem a notar uma corrupção em Deus. Com relação a isso, dois ensinamentos são alvos das mais severas críticas por ferirem sem rodeios a natureza divina: um consiste em ver no mundo criado a mistura entre a substância do bem e a substância do mal ou ainda entre a luz divina e as trevas inferiores; o outro consiste em ver na alma humana uma natureza emanada diretamente da natureza divina. Em um caso, resta obscuro entender como a introdução do inimigo nem violou a onipotência nem limitou a infinitude divina – uma vez que ambas as substâncias eram originariamente separadas; em outro caso, resta obscuro entender como a alma humana, diretamente ligada à natureza divina, sofre tantos males sem no entanto nada recair sobre a mesma natureza divina. Logo, o maniqueísmo se arroga observar rigorosamente a razão que reconhece Deus como o ser por excelência, para depois ensinar fábulas que estão em flagrante desacordo com a razão. E ainda se tais fábulas fossem descartadas, apenas o fato do maniqueísmo fechar Deus numa natureza corpórea seria suficiente no sentido de colocar em xeque a doutrina. Como já visto, na hipótese acima tanto a onipresença quanto a infinitude se manifestariam de forma quantitativa, e assim Deus estaria mais ou menos presente conforme as dimensões maiores ou menores do seres.

“...sem descanso nós acusamos com o maior ímpeto a fé em que é dado como verdadeiro algo indigno de Deus; quando o conteúdo das Escrituras é entendido à letra, nós corrigimos essa simplicidade e nos rimos dessa



obstinação (...) Pois crer que Deus está contido em um lugar, ainda assim de alcance infinito, através de uma quantidade no espaço, é visto como uma insensatez sem tamanho; e que no todo ou na parte se move e se desloca de um lugar ao outro, é considerado uma crença sacrílega. E se alguém verdadeiramente imagina haver algo na substância ou natureza divina que possa, não importa como, sofrer uma mutação ou uma mudança, será justamente condenado como vítima de impiedade e de admirável loucura.”<sup>117</sup>

Em consideração à natureza do mal no sentido físico, Agostinho também traça um movimento na defesa da religião cristã ante as acusações oriundas do círculo maniqueu. Em suma, a objeção feita ao cristianismo reside no seguinte: afirmar Deus como único autor encadeia a necessidade absurda de afirmar Deus inclusive como autor do mal. Ora, assumindo uma consequência tão grave, a religião novamente testemunha o quanto está fundamentada em erros; sem dúvida que instituir o sumo bem na origem do sumo mal é, e ninguém negaria, instituir a máxima contradição. Assim o maniqueísmo acredita guardar a verdade ao afirmar a coexistência de dois princípios, ao invés de um só, na origem e conformação dos seres. E se a consequência acima fosse inevitável, tanto a crítica formulada à religião quanto a saída vislumbrada no maniqueísmo seriam com efeito justas. No entanto mais uma vez a crítica se constrói de maneira externa, situando indevidamente a tese do mal como substância na religião cristã; logo se assenta mais em um preconceito que na verificação efetiva do ensinamento condizente à última. De fato, em nenhum momento no cristianismo o mal indica uma substância mas indica exatamente ao contrário a mera ausência de substância. Portanto não é legítimo estabelecer um autor do mal no mesmo sentido onde se estabelece um autor da criação enquanto ontologia

---

<sup>117</sup> “...nam talem fidem, qua Deo inconveniens aliquid creditur, nos vehementius et uberius accusamus; nam et in illis quae dicta sunt, cum sic intelliguntur ut littera sonat, et simplicitatem corrigimus, et pertinaciam deridemus. (...) Nam et credere Deum loco aliquo quamvis infinito, per quantitatis quaecumque spatia contineri, quam sit stultum docetur: et de loco in locum, vel ipsum, vel aliquam ejus partem moveri atque transire, arbitrari nefas habetur. Jam vero aliquid ejus substantiae atque naturae commutationem vel conversionem quolibet modo pati posse si quis opinetur, mirae dementiae impietatisque damnabitur...” De moribus ecclesiae catholicae I, X, 17.

positiva. Desse modo Agostinho está inteiramente autorizado a afirmar Deus como único autor sem encadear a necessidade absurda de também afirmar Deus inclusive como autor do mal, não ferindo com isso nenhuma regra lógica do pensamento:

“Pois como é dito na Igreja Católica ser Deus o autor de todas as naturezas e de todas as substâncias, é ao mesmo tempo entendido por aqueles que são capazes de entender que Deus não é o autor do mal.”<sup>118</sup>

Após fazer então a defesa do cristianismo, Agostinho traça o outro movimento no combate à teoria ensinada na doutrina maniqueísta. Para tanto, sugere e analisa cuidadosamente três definições diversas mas concordantes sobre a natureza do mal no intuito único de esclarecer que, em hipótese alguma, se trata de uma substância. Eis as definições: 1. o mal consiste no que é contrário à natureza; 2. o mal consiste no que prejudica; 3. o mal consiste na corrupção. Analisando assim definições diferentes, Agostinho não obstante chega à mesma conclusão: de modo algum o mal se sustenta como substância mas somente se sustenta como ausência de substância. O objetivo de refutar exaustivamente a tese maniqueísta convida também a confrontar o sentido autêntico sobre o assunto transmitido no cristianismo. Logo a análise das definições acima serve tanto a desmascarar o erro de um quanto a manifestar o acerto de outro. Cada uma das definições será agora melhor considerada sob ambos os aspectos.

Mas antes de detalhar cada uma em si mesma vale notar o caráter comum a todas: como formulações iniciais, seriam aceitas sem entrave no círculo maniqueu; somente após uma análise mais fina se evidenciam certas consequências desfavoráveis à tese mantida na doutrina sobre o estatuto ontológico do mal. Primeiro

---

<sup>118</sup> “Quocirca cum in Catholica dicitur, omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem Deum, simul intelligitur ab eis qui hoc possunt intelligere, non esse Deum auctorem mali.” De moribus manichaeorum II, II, 3.

então Agostinho estabelece um dado acordo com o adversário para logo em seguida fazer sair disso o desacordo. Quanto à definição número um, a saber, o mal consiste no que é contrário à natureza, nenhuma “*inteligência seria muito cega para não ver*” isso. Mas se no entanto é assim, como então afirmar em concomitância, e sem cometer grave erro lógico, que o mal no sentido de contrário à natureza é também uma natureza? Ora, semelhante tese vigora no maniqueísmo:

“Quem com efeito teria uma razão tão cega a ponto de não ver que o mal em seu gênero corresponde ao contrário da natureza? No entanto vossa heresia se inverte com essa regra: pois nenhuma natureza é o mal se for chamado mal o que corresponde ao contrário da natureza. Vós sustentareis não obstante que certa natureza ou ainda certa substância corresponde ao mal.”<sup>119</sup>

Por dedução, tomar o mal no sentido de contrário à natureza significa tomar o mal como alheio ao traço minimamente constitutivo de uma natureza. Assim a tese maniqueísta não resiste nem a uma análise mínima da definição em pauta. Antes na direção inversa, a mesma análise reforça o sentido do mal como mera ausência de substância. Agostinho consegue então facilmente, considerando uma das definições formuladas, mostrar tanto a inconsistência do maniqueísmo quanto a solidez do cristianismo.

Quanto à definição número dois, a saber, o mal consiste no que prejudica, Agostinho faz ser formulada pelo adversário mesmo: “*Eu vos pergunto novamente o que é o mal. Se disserdes: o mal é o que prejudica, ao menos quanto a isso não vos enganareis.*”<sup>120</sup> Porém mais uma vez a análise da definição vai revelar a incoerência da tese maniqueísta sobre o estatuto ontológico do mal. Para tanto o movimento se

---

<sup>119</sup> “Quis enim ita est mente caecus, qui non videat id cuique generi malum esse, quod contra ejus naturam est? Sed hoc constituto, evertitur haeresis vestra: nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum. Vos autem asseritis quamdam naturam atque substantiam malum esse.” De moribus manichaeorum II, II, 2.

<sup>120</sup> “Percunctor vos iterum quid sit malum? Si dixeritis, Id quod nocet; neque hic mentiemini.” De moribus manichaeorum II, III, 5.

constrói basicamente do seguinte modo: de um lado a definição ganha maior contorno, de outro lado evidencia o absurdo da doutrina maniqueísta à medida que no interior da mesma é continuamente infringida. Assim, se o mal consiste no que prejudica, nada faz senão “*privar de algum bem isso a que (...) prejudica.*”<sup>121</sup> Certamente estabelecida com acerto, a definição no entanto não se ajusta aos ensinamentos da doutrina maniqueísta e então evidencia o quanto a última está tecida em confusão. Pois ao ser manejada com rigor lógico, a doutrina maniqueísta levaria absurdamente a concluir que o mal nada encontraria a prejudicar; como tudo na constituição do mundo se resume à mistura de duas substâncias contrárias entre si, o sumo mal e o sumo bem, uma não teria condições de prejudicar a outra cuja essência é imutável; e em si mesmo não contendo bem algum, o sumo mal estaria isento de se prejudicar. Assim não aconteceria diminuição do bem em nenhuma das substâncias, e a corrente definição – *o mal consiste no que prejudica* – não faria mais sentido.

“O que entre vós seria visto como o sumo mal não poderia prejudicar alguma coisa onde não encontrasse um bem. Assim sendo, se existem duas substâncias como vós afirmais, a saber, o reino da luz e o reino das trevas; e que além disso vós confessais ser Deus o reino da luz, cuja natureza simples vós concedeis nada ser inferior a nada: reconheceis ser fortemente necessário, mesmo se na verdade vos é adverso, mas no entanto reconheceis ser necessário que, quanto à natureza que não negais de forma alguma ser o sumo bem, mas em acréscimo tendes fortemente a certeza de ser imutável (...) pois, se fosse diferente, não seria com efeito o sumo bem, (...) reconheceis enfim que de maneira alguma pode ser prejudicada. Ora, se prejudicar é privar de algum bem, como acima mostrei, nem o reino das trevas pode ser prejudicado, visto não conter nenhum bem, nem o reino da luz pode ser prejudicado, visto ser inviolável: nessas circunstâncias, a quem prejudicará o que dizeis ser o mal?”<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> “...bono aliquo privat eam rem cui nocet...” De moribus manichaeorum II, III, 5.

<sup>122</sup> “In illa quippe gente quam summum malum esse suspicamini, noceri cuiquam rei non potest, ubi nihil est boni. Quod si duae naturae sunt, ut affirmatis, regnum lucis, et regnum tenebrarum; quoniam regnum lucis, Deum esse fatemini, cui simplicem quamdam naturam conceditis, ita ut ibi non sit aliud alio deterius: confiteamini necesse est, quod vehementer quidem est adversum vos, sed tamen necesse est confiteamini, istam naturam, quam summum bonum non modo non negatis, sed etiam vehementer persuadere conamini, esse incommutabilem (...) non enim erit aliter summum bonum (...) noceri nullo

Em revanche, a segunda definição ganha inteiro sentido na recorrência ao cristianismo. E além ainda de salvar a definição, o último consegue ao mesmo tempo manter intactas as necessidades lógicas regentes no pensamento. Assim, se o mal consiste no que prejudica, ou melhor, consiste no privar de algum bem isso a que prejudica, cabe observar com bom senso como um ser vem estar sujeito a tanto. Diversamente então do maniqueísmo, na religião há uma diferença sem tamanho entre o Ser Absoluto e o ser relativo; um, cuja essência é imutável, não está em hipótese alguma sujeito ao mal (ou ainda, a sofrer uma diminuição de bem); já o outro, cuja essência é mutável, está em certa medida sujeito ao mal (ou ainda, a sofrer uma diminuição de bem). E somente tal declinação ontológica comum ao ser relativo já comunica todo o sentido do termo *mal*. Vindo do extremo nada através do Criador, o ser relativo fica situado entre os dois contrários com a chance de tender a um ou a outro. À medida que tende ao ser se realiza mais como natureza, caracterizando isso um *bem*; à medida que tende ao nada se realiza menos como natureza, caracterizando isso um *mal*. Portanto a mera *diminuição* do bem comum ao ser relativo configura em toda extensão o *mal*.

“Como vós não podeis escapar, veja o quanto é claro o sentido da doutrina católica: de um lado coloca o sumo bem em si mesmo, não à medida que participa do bem mas à medida que é o bem em natureza e essência; de outro lado coloca o bem por participação à medida que recebe do sumo bem também ser um bem, e sem no entanto que o primeiro deixe de restar em si mesmo ou venha perder algo. Mas o que dissemos ser o bem em segundo é chamado *criatura*, cuja natureza está sujeita a se prejudicar através de um defeito: Deus contudo não é o autor do defeito mas somente é o autor da existência, eu diria mesmo da essência. E o mal não consiste em nada além do que acima foi dito [sobre o defeito]: bem seguro, não é considerado como uma essência mas, em

---

pacto potest. At si nocere, bono privare est, sicut ostendi; noceri non potest regno tenebrarum, quia nihil ibi boni est; noceri non potest regno lucis, quia inviolabile est: cui igitur nocebit quod dicitis malum?” De moribus manichaeorum II, III, 5.

absoluta verdade, como uma privação: e se mostra em uma natureza sujeita a se prejudicar. A mesma com efeito nem é o sumo mal, já que se prejudica com a diminuição de um bem; e nem é o sumo bem, já que assim está sujeita a decair, visto que é chamada *boa* não em essência mas somente de forma derivada. E nenhuma natureza é boa devido a si mesma mas somente devido ao fato de ser criada boa. Desse modo Deus é o sumo bem e todas as coisas que fez são boas, ainda que não sejam tão boas quanto o Deus mesmo que as fez. Quem tão insano ousaria exigir que as obras fossem iguais ao artífice e que as criaturas fossem iguais ao Criador?”<sup>123</sup>

Quanto à definição número três, a saber, o mal consiste na corrupção, Agostinho faz mais uma vez ser vinda do adversário: “*Pela terceira vez eu vos pergunto enfim o que é o mal. Respondeis talvez: «a corrupção».*”<sup>124</sup> E mais uma vez também Agostinho transforma o acordo de início em consequências desfavoráveis à doutrina do adversário. De modo análogo ao movimento anterior, se trata antes de dar um maior contorno à definição para em seguida manifestar o absurdo das teses sustentadas no maniqueísmo. Com efeito, o mal no sentido de corrupção leva mais claramente a ver o quanto não detém uma existência em si mesmo, quer dizer, o quanto não é de forma alguma uma substância e sim necessita colocar-se *em* uma substância. Pois a corrupção subtrai em certa medida a natureza íntegra de um ser fazendo com que fique abaixo do esperado, e assim unicamente revela um caráter defectivo. E caso se tente defender o contrário em respeito à doutrina maniqueísta, seria então forçoso admitir conclusões um tanto embaraçosas: segundo critério de

---

<sup>123</sup> “Quamobrem, cum vos expedire nequeatis, videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicujus boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente. Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturam vocat, cui noceri per defectum potest: cujus defectus Deus auctor non est, quia existendi, et ut ita dicam essendi, auctor est. Ita et malum ostenditur quomodo dicatur; non enim secundum essentiam, sed secundum privationem verissime dicitur: et natura cui noceri possit apparet. Nom enim ipsa est summum malum, cui bonum adimitur eum nocetur; neque summum bonum, quae propterea deficere a bono potest, quia non existendo bonum, sed bonum habendo dicitur bona. Neque naturaliter bona res est, quae cum facta dicitur, utique ut bona esset accepit. Ita et Deus summum bonum est, et ea quae fecit, bona sunt omnia, quamvis non sint tam bona, quam est ille ipse qui fecit. Quis enim hoc tam insanus audet exigere, ut aequalia sint artificii opera, et condita conditori?” De moribus manichaeorum II, IV, 6.

<sup>124</sup> “Quaeram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse, Corruptio.” De moribus manichaeorum II, V, 7.

coerência, se o mal fosse uma substância não conteria nenhum bem sujeito à corrupção; inversamente o bem como substância estaria inteiramente sujeito à corrupção. Ora, não haveria nisso um contrasenso, o de tornar a natureza do mal superior à natureza do bem? Contudo é evidente que o maniqueísmo jamais assumiria abertamente erro tão grave, e no entanto o mesmo decorre das premissas aí estabelecidas.

“A corrupção não existe em si mesma mas somente na substância que atinge: com efeito, a corrupção não é a substância (...) Tudo aquilo que então se corrompe acaba sendo privado de um certo bem: se de fato não fosse, não poderia ser considerado corrompido. E se aquela suposta região das trevas fosse privada de todo bem, como vós dizeis, não poderia ser corrompida: com efeito, a corrupção não acharia coisa alguma que pudesse retirar, e se nada retirasse, nada atingiria. Ousai agora dizer, se fordes capazes, que não só o reino de Deus mas também o mesmo Deus podem ser corrompidos, enquanto que à maneira como descreveis o reino das trevas não encontráis ocasião alguma onde viesse a ser corrompido.”<sup>125</sup>

Já a religião cristã considera a natureza do mal como simples ausência ou ainda como simples falta do bem; disso não decorrem conclusões embaraçosas mas inteiramente condizentes com o bom senso: jamais seria dado inferir que o mal está acima ou ao menos à altura do bem; além disso, o mal atinge o bem relativo enquanto feito do extremo nada sem jamais atingir o Bem Absoluto. Assim não coloca em risco nenhuma das exigências relacionadas à natureza divina como o fato de ser sumamente boa, onipotente, onipresente, infinita e origem única de todos os seres.

*“E o que diz a luz católica? O que vós supondes senão que, sustentando a verdade quanto a isso, afirma estar sujeita à corrupção somente a substância criada; já a*

---

<sup>125</sup> “Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit: non enim substantia est ipsa corruptio. (...) Non igitur quod corrumpitur, bono caret: eo namque ipso quo non caret, vidueri dum corrumpitur potest. Gens ergo illa tenebrarum, si omni bono carebat, ut dicitis, corrumpi non poterat: non enim habebat quod ei posset auferre corruptio, quae si nihil auferat, non corrumpit. Audete jam dicere, si potestis, Deum et Dei regnum potuisse corrumpi, si diaboli regnum quale describitis, quomodo corrumpi posset non invenitis.” De moribus manichaeorum II, V, 7.

*substância não criada, que é o sumo bem, não está sujeita à corrupção.*”<sup>126</sup> Por fim, as três definições analisadas acima identificam o mal com o nada tomado não em sentido extremo ou ainda absoluto – o *ex nihilo* de onde vem a criação – mas somente em sentido relativo; ou conforme termos mais conceituais, o mal não está ligado ao *prorsus nihil* e sim ao *spatiosum nihil* mencionados no livro VII das *Confissões*.

Dessa maneira Agostinho refuta com insistência a tese maniqueísta do mal como substância considerando três definições que, de início, são inclusive aceitas no terreno do adversário. Mas o tema não está inteiramente esgotado em vantagem do cristianismo já que foi abordado somente no âmbito meta-físico, restando então ser ainda abordado no âmbito físico. Ora, não basta fornecer ao mal um sentido estritamente teórico sem junto a isso fornecer também um sentido concreto englobando o mundo vivenciado; ou ainda, como sustentar a inexistência do mal diante de tantas aberrações e sofrimentos atestados sem trégua? A tese maniqueísta do mal como substância ganha assim uma certa força à medida que ocorre notar, em todo conjunto da criação, seres não só benéficos e atraentes mas também nocivos e repugnantes; a forma e a beleza habitando com o disforme e o feio; a harmonia de alguns elementos sendo desfeita mediante a intromissão de outros. Assim, além de assegurar a coerência da definição teórica sobre a natureza do mal, é necessário agora mostrar como a mesma organiza a realidade.

Logo o maniqueísmo figura ainda uma certa ameaça: embora falhe em definir o mal no sentido meta-físico, é bastante habilidoso em identificar essencialmente o mal no sentido físico.<sup>127</sup> Sem contar as fábulas, o critério usado em

---

<sup>126</sup> “Quid ergo hinc lux catholica dicit? Quid putatis, nisi id quod habet veritas, corrumpi posse factam substantiam: nam et illam non factam, quae summum bonum est, esse incorruptibilem...” De moribus manichaeorum II, VI, 8.

<sup>127</sup> “O que com efeito vós me tendes respondido de diferente quando pergunto o que é o mal, senão que consiste no que é contrário à natureza, ou no que prejudica, ou na corrupção, ou algo dessa espécie? Mas eu mostrei que tais respostas encerram as vossas ruínas, a não ser que acaso respondeis agora, como tendes o costume de agir puerilmente tais como as crianças, que o mal consiste no fogo, no veneno, na



vista de diferenciar os seres bons dos maus tem referência absoluta no homem; os seres bons a nós são bons em si mesmos e os seres maus a nós são maus em si mesmos. A fim então de recusar, sob uma nova ótica, que algum ser venha encarnar o mal exatamente enquanto ser, Agostinho deve considerar agora certos exemplares da criação taxados desse modo no círculo maniqueu. Para começar, as fábulas da doutrina cercam como substância má uma grande esfera da criação;<sup>128</sup> e em questão de argumento, a doutrina se vale do critério mencionado acima na tentativa de desautorizar a fé num único Criador, indagando o motivo de Deus ter feito seres não só inúteis mas sobretudo nocivos e mesmo fatais ao homem.<sup>129</sup> A todo custo se negando a ver em tais seres obras do sumo bem, o maniqueísmo faz se tornarem obras do sumo mal.

Assim a tarefa de Agostinho consiste em fazer a definição do mal no sentido meta-físico ganhar alcance também no sentido físico; e depois, em questionar o critério usado no maniqueísmo de erigir o homem como referência absoluta na

---

besta selvagem ou algo semelhante.” “Quid enim aliud, cum quaero quid sit malum, responsuri estis, nisi aut quod contra naturam est, aut quod noceat, aut corruptionem, aut aliquid hujusmodi? At in his ostendi vestra naufragia, nisi forte, ut soletis cum pueris puerilliter agere, respondebitis malum esse ignem, venenum, feram, et caetera hujusmodi.” De moribus manichaeorum II, VIII, 11.

<sup>128</sup> “...cessais enfim de dizer que o mal é a terra em imensa profundidade quanto em extensão; que o mal é um espírito errante sobre a terra; que o mal são os cinco antros dos elementos, o das trevas, o das águas, o dos ventos, o do fogo e o da fumaça; que o mal são os animais nascidos em cada um desses elementos, as serpentes nas trevas, os peixes nas águas, os pássaros nos ventos, os quadrúpedes no fogo, os bípedes na fumaça. Se com efeito fossem tais como descritos por vós, não deveriam ter jamais existido.” “...tandem dicere desinatis malum esse terram per immensum profundam et longam; malum esse mentem per terram vagantem; malum esse quinque antra elementorum, aliud tenebris, aliud aquis, aliud ventis, aliud igni, aliud fumo plenum; malum esse animalia in illis singulis nata elementis, serpentina in tenebris, natantia in aquis, volatilia in ventis, quadrupedia in igne, bipedia in fumo. Haec enim sicut a vobis describuntur, nullo modo esse poterunt...” De moribus manichaeorum II, IX, 14.

<sup>129</sup> “«Deus disse: “Que a terra produza seres vivos segundo sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo sua espécie,” e assim se fez. Deus fez as feras segundo sua espécie, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom.» Gn 1, 24, 25. (tradução da Bíblia de Jerusalém, Paulus, 2003). Costumam também os maniqueus suscitar uma questão ao dizerem: porque era necessário que Deus fizesse tantos e numerosos animais, seja nas águas, seja na terra, os quais não são sequer úteis aos homens? Além disso, muitos nos são perniciosos e nos inspiram medo.” “Et dixit Deus, Ejiciat terra animam vivum secundum unumquodque genus quadrupedum et serpentium et bestiarum terrae. Et sic est factum. Et fecit Deus bestas terrae secundum genus, et pecora secundum genus, et omnia repentia terrae secundum genus. Et vidit Deus quia bona sunt. Solent etiam istam Manichaei movere quaestionem ut dicant: Quid opus erat ut tam multa animalia Deus faceret, sive in aquis, sive in terra, quae hominibus non sunt necessaria? multa etiam pernicioosa sunt et timenda.” De genesi contra manichaeos I, XVI, 25.

valoração dos seres. Lembrando a análise anterior das definições, o mal indica somente ausência de algo que caberia estar ali em obediência à ordem. Como no universo da criação o conveniente a certa natureza é inconveniente à outra, se mostraria vão associar o mau com um ou mesmo com alguns elementos; nada é absolutamente mau em si mesmo mas somente em relação a – e na condição de ficar aquém ou além da reta medida estabelecida a cada natureza. Agostinho não economiza em exemplos no intuito de verter semelhante idéia com a máxima clareza; eis uma pequena amostra:

“O óleo é conveniente aos nossos corpos no entanto fortemente nocivo (...) a muitos dos animais. (...) Quanto ao sal, quem não clamaria que constitui um veneno se empregado de forma imoderada? Ele no entanto oferece inúmeras vantagens aos corpos. (...) A própria lama que não só ofende como também gravemente repugna ao paladar e ao olfato não é a mesma que refresca o tato no verão e que se torna medicamento para os machucados feitos pelo fogo?(...) O sol inclusive adorado por vós, considerado entre todos os seres visíveis o que há de verdadeiramente mais belo, fortalece os olhos das águias contudo machuca e obscurece os nossos: mas ocorre através do hábito que nós também fixemos seu clarão sem incômodo. (...) Atentai assim ao menos uma vez e refleti: se alguma substância é o mal devido tão somente ao fato que ela machuca alguém, a luz a qual vós vos juntais não seria inocente desse crime. Antes examinai que o mal em geral consiste numa certa inconveniência segundo a qual os raios do sol tornam obscuros os olhos, ainda que nada lhes seja mais agradável que essa mesma luz.”<sup>130</sup>

A tese maniqueísta do mal como substância agora é também refutada no sentido físico. Mediante uma argumentação bastante clara fica estabelecido que

---

<sup>130</sup> “Oleum nostris corporibus commodum est, animalium autem multis (...) vehementer adversum. (...) Salem immoderatus acceptum, quis non venenum esse clamarevit? quod autem et quanta corporis commoditates ex eo sint (...) Coenum ipsum, quod et haustum et olfactum graviter offendit et laedit, nonne et aestate tactum refrigerat, et vulneribus quae ab igne acciderunt, medicamentum est? (...) Sol iste cui genu flectitis, quo vere nihil inter visibilia pulchrius invenitur, aquilarum oculos vegetat, nostros sauciat inspectus et tenebrat: sed fit per consuetudinem ut nos quoque in eo sine incommodo aciem figamus. (...) Respicite ergo aliquando et advertite, si substantia ulla malum est, ideo quod laedit aliquem, lucem quam colitis ab hoc crimine non posse defendi. Considerate potius hanc inconvenientiam universale malum esse, per quam solis radius tenebrascere oculos facit, cum eis nihil sit luce jucundius.” De moribus manichaeorum II, VIII, 12-13.

elemento algum encarna o mau absolutamente, antes ao contrário, ou certo elemento vem a ser benéfico em um aspecto e nocivo em outro a um único sujeito ou vem a ser benéfico e nocivo no mesmo aspecto a sujeitos diversos. Por si só dada constatação já favorece muito o questionamento do critério usado no maniqueísmo de erigir o homem como referência absoluta na valoração dos seres. Além disso, outras razões mais fortes ainda são evocadas a tanto: o homem somente estaria autorizado a julgar os demais seres caso abarcasse o conjunto imenso do criado num simples olhar; assim conseguiria ver as inúmeras relações entre tais como necessárias (ou não) à ótima manutenção da ordem. Mas inserido *no* conjunto do criado, o homem alcança com o olhar uma ínfima parcela a cada vez e jamais o todo a uma só vez. Portanto lhe falta conhecimento de causa e, se não obstante acredita estar no direito de julgar, chegará certamente a um veredicto distorcido. Parece então mais sensato se reconhecer na ignorância sobre o motivo de certos seres existirem a afirmar categoricamente, com base num olhar limitado, não deverem existir.<sup>131</sup>

Logo, o fato de algo criado ofender ao homem não acontece devido à

---

<sup>131</sup> “Mas dizendo certas coisas, [os maniqueus] não entendem como todos os seres são bons para o Criador e Autor único que dispõe tudo no governo do universo, onde domina a suma lei. Se com efeito um ignorante sobre as ocupações de algum homem entrasse em sua oficina, veria nesse lugar muitos instrumentos dos quais desconheceria os usos, e se fosse tolo o bastante, acreditaria serem supérfluos. Além disso, se caísse numa fornalha ou tivesse se machucado com algum utensílio agudo que maneja mal, julgaria ainda haverem nesse lugar muitas coisas nocivas e perigosas. Contudo, visto o artesão ter conhecimento do uso respectivo a cada um, se riria de tamanha loucura e, não dando atenção a discursos temerários, continuaria a trabalhar em sua oficina. E contudo os homens são tão ignorantes que não ousam censurar os instrumentos do artesão que desconhecem os usos mas, ao verem os empregos que lhe são fixados, acreditam mesmo serem necessários; enquanto que nesse mundo não só feito mas também regido por Deus ousam criticar tantas coisas cujas causas não vêem, e tanto sobre as obras quanto sobre os meios do Todo Poderoso Criador desejam parecer ter o conhecimento daquilo que não conhecem.” “Sed cum ista dicunt, non intelligunt quemadmodum omnia pulchra sunt conditori et artifici suo, qui omnibus utitur ad gubernationem universitatis, cui summa lege dominatur. Si enim in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Jamvero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto, cum in male tractat, seipsum vulneraverit, etiam perniciose et noxia existimat ibi esse multa. Quorum tamen usum quoniam novit artifex, insipientiam ejus irridet, et verba inepta non curans, officinam suam instanter exercet. Et tamen tam stulti sunt homines, ut apud artificem hominem non audeant vituperare quae ignorant, sed cum ea viderint credant esse necessaria, et propter usus aliquos instituta: in hoc autem mundo cujus conditor et administrator praedicatur Deus, audent multa reprehendere quorum causas non vident, et in operibus atque instrumentis omnipotentis artificis volunt se videri scire quod nesciunt.” De genesi contra manichaeos I, XVI, 25.

suposta natureza má de um mas somente à visão amputada de outro. Ainda se o homem não consegue justificar para si mesmo a existência de muitos seres criados<sup>132</sup> deve saber ao menos que se justificam inteiramente no desígnio do Criador; estando também incluso entre os seres não atinge uma correta dimensão do conjunto, e assim nota de forma isolada algo que somente ganha sentido na relação ao todo. Embora cada ser criado tenha caráter intrinsecamente bom – vertido em medida, número e peso – o conjunto do criado tem além disso caráter *muito bom*, já que o mais insignificante ser assume uma função necessária na congruência do todo.

“«Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.»<sup>133</sup> Em referência a cada momento da criação é dito somente: «Deus viu que isso era bom»; mas em referência ao conjunto da criação não seria suficiente dizer *bom* exceto no caso onde se acrescentasse *muito*. Seguramente os homens dotados de visão, ao considerarem cada uma das obras divinas, reconhecem-nas dignas de louvor segundo estão dispostas com medida, número e ordem em seu gênero próprio; quanto mais reconhecem ainda todas no conjunto, em caráter de universalidade (...) Se os maniqueus assim considerassem, louvariam Deus como autor e conservador do universo; e aquilo que os ofende na parte devido à nossa condição mortal seria integrado à beleza do conjunto, e então eles veriam como Deus fez todas as coisas não somente boas mas além disso muito boas. Pois também se consideramos, num discurso ornado e conveniente, sílabas ou letras sozinhas que tão logo passam ao serem pronunciadas, não encontraríamos

---

<sup>132</sup> “Em verdade eu confesso ignorar por que motivo têm sido criados os ratos ou as rãs, as moscas ou os vermes: vejo no entanto que todos os seres são bons em seu gênero, ainda que em razão dos nossos pecados muitos nos pareçam contrários. De fato, quando considero o corpo e os membros de algum animal não há sequer um onde não encontre medida, número e ordem visando a unidade do conjunto. E eu não vejo de onde todos procederiam a não ser da suma medida, sumo número e suma ordem, e como se mantêm em si mesmos devido à grandeza do Deus imutável e eterno. Se aqueles homens mais loquazes e ineptos entre todos ponderassem tais coisas eles não nos causariam tédio mas, considerando em absoluto as belezas de alto a baixo louvariam Deus em todo lugar como Criador; e visto a razão não ser ofendida em coisa alguma, se acontece às vezes dos sentidos carnaís o serem, atribuiriam isso não a certo defeito da coisa mesma mas ao castigo de nossa mortalidade.” “Ergo vero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi: video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa. Non enim animalis alicujus corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt. Quod si cogitarent isti loquacissimi et ineptissimi, non nobis taedium facerent, sed ipsi considerando omnes pulchritudines et summas et infimas, Deum artificem ubique laudarent; et quoniam nusquam offenditur ratio, sicubi forte sensus carnalis offenditur, non rerum ipsarum vitio, sed nostrae mortalitatis meritis imputarent.” De genesi contra manichaeos I, XVI, 26.

<sup>133</sup> Gn 1, 31. Tradução da *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

nisso nenhum deleite nem nada digno de louvor. Com efeito, a beleza do discurso não vem das sílabas ou letras sozinhas mas da união entre todas elas.”<sup>134</sup>

Breve, o homem é descartado como referência absoluta na valoração dos seres: não abarcando o conhecimento do todo fica sem condições de fazer um julgamento sensato. Antes acontece ao contrário, visto estar envolvido no criado o homem não considera os outros seres de forma neutra mas sim em benefício de si mesmo; fornece assim valor meramente relativo ao entorno. Portanto Agostinho combate exaustivamente a tese sobre o estatuto ontológico do mal no sentido metafísico – levando em conta não só a formulação teórica mas também a constatação empírica.

Em consideração à natureza do mal no sentido moral, Agostinho traça um movimento na defesa da religião cristã ante as acusações oriundas do círculo maniqueu. De certa maneira análoga à anterior, a objeção agora feita ao cristianismo reside no seguinte: afirmar Deus como único autor encadeia a necessidade absurda de afirmar Deus inclusive como autor do mal na esfera das ações humanas. Segundo um raciocínio bastante claro, se a natureza humana saísse inteiramente das mãos divinas as manifestações que lhe seriam decorrentes sairiam também. Quer dizer, todas as ações do homem se resumiriam em simples consequências de uma natureza assim recebida do Criador. Forçosamente então Deus estaria na raiz não só das atitudes louváveis mas mesmo das atitudes vis escorridas do homem.

---

<sup>134</sup> “*«Et vidit Deus omnia quaecumque fecit, esse bona valde.»* Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum, *Vidit Deus quia bonum est*: cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere *bona*, nisi adderetur et *valde*. Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaque genere constituta; quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas (...) Quod si Manichaei considerarent, laudarent universitatis auctorem et conditorem Deum; et quod eos propter conditionem nostrae mortalitatis in parte offendit, redigerent ad universi pulchritudinem, et viderent quemadmodum Deus fecerit omnia non solum bona, sed etiam bona valde. Quia etiam in sermone aliquo ornato atque composito si consideremus singulas syllabas, vel etiam singulas litteras, quae cum sonuerint statim transeunt, non in eis invenimus quid delectet atque laudandum sit. Totus enim ille sermo non de singulis syllabis aut litteris, sed de omnibus pulcher est.” De genesi contra manichaeos I, XXI, 32.

No intuito de evitar tão escandaloso contra-senso, a doutrina maniqueísta também se vale aqui do dualismo ontológico em relação à natureza humana. Visto a última ser uma mistura da substância boa com a substância má, realiza atitudes louváveis ou vis conforme domina a influência de uma ou de outra. Unicamente assim o maniqueísmo acredita inocentar o Criador contra a acusação de estar na raiz das más ações humanas. No entanto mais uma vez a objeção feita ao cristianismo carece de fundamento. Pois não há nenhuma necessidade de aceitar, junto com a crença num só Criador, o mesmo ser em razão disso autor do mal na esfera das ações humanas. A religião cristã consegue teoricamente sustentar uma afirmativa sem encadear a outra, resguardando Deus como único autor sem entreter vínculo algum – direto ou indireto – com a consumação do mal moral.

Ora, ainda se na condição de causa absoluta o Criador determina rígidas leis à natureza dos seres, concede exceção ao homem exclusivamente em caráter moral. Pois com certeza não foi dado ao acaso o seguinte mandamento: “*Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança.*”<sup>135</sup> Fazer o homem à imagem e semelhança divina significa fazer o homem sobretudo dono de uma vontade livre, com iniciativa de começar uma série inédita de acontecimentos. Logo se estabelece uma autonomia entre a vontade divina e a vontade humana na medida onde ambas são a mesmo título causas concorrentes. Deus não determina a vontade do homem mas sim deixa ao encargo do homem se auto-determinar. Quando o último cai então no erro ele mesmo se torna autor sem antecedente do mal. Desse modo é totalmente legítimo afirmar a suma bondade do Criador único e a incidência no mal moral do homem sem a necessidade de manter um cerrado elo de causa entre ambos. No momento anterior onde Agostinho retinha o fundamento do materialismo, via os

---

<sup>135</sup> Gn 1, 26. Tradução da *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2003.

entraves de fechar o sujeito moral no regime de uma causa determinista; só após distinguir o regime de uma causa livre vem conciliar as exigências de haver um Criador único com a autoria humana de toda má ação.

Já o maniqueísmo somente concebe a ação enquanto dirigida com rígidas leis da natureza, fechando nessa categoria o sujeito moral. Assim nunca fica satisfeito em identificar na vontade uma causa absoluta conduzindo a uma série inédita de acontecimentos, e quer então indefinidamente vasculhar a causa anterior como se a vontade não desse regra a si mesma. E mais grave ainda, o maniqueísmo não só vasculha sobre os motivos da vontade humana mas também sobre os motivos da vontade divina:

“Pois [os maniqueus] buscam saber as causas da vontade divina, ora mas a vontade divina consiste ela mesma em causa de todas as coisas existentes. Com efeito, se a vontade divina tivesse uma causa haveria algo anterior à ela, e crer nisso seria ímpio. A quem portanto diz: «*Por que Deus fez o céu e a terra?*» se deve responder: «*Porque quis assim*». Com efeito a vontade divina, causa do céu e da terra, é em razão disso inclusive maior que o céu e a terra. E quem diz em seguida: «*Por que Deus quis fazer o céu e a terra?*» busca encontrar algo ainda maior que a vontade divina: entretanto nada existe maior a ser encontrado.”<sup>136</sup>

Guardadas as devidas métricas, isso também vale no caso da vontade humana. Quer dizer, em nenhuma hipótese se deve buscar uma causa anterior à vontade como interferência constrangedora na mesma; mas antes se deve identificar a causa sem nenhum anterior tão somente com a vontade. Assim se o homem tem o privilégio de iniciar absolutamente algo, tem também inteira autoria sobre esse algo.

---

<sup>136</sup> “Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest.” De genesi contra manichaeos I, II, 4.

Portanto a causa última das más ações reside unicamente na vontade humana sem jamais remontar ao Criador. Após fazer então a defesa do cristianismo, Agostinho traça o outro movimento no combate à teoria ensinada na doutrina maniqueísta. Como já esboçado brevemente acima, se trata de ver no homem a mistura de duas substâncias contrárias entre si, uma em essência boa e a outra em essência má. Quando ocorre uma ação correta é a substância boa quem domina no homem, e quando ao inverso ocorre uma ação incorreta é a substância má quem domina. Ora, se desse modo o maniqueísmo encontra uma maneira de não acusar o Criador, leva vantagem de também não acusar o homem como autor do mal moral. Pois no erro cometido a contragosto ninguém se sente obrigado a assumir o ônus, sintoma bem característico do orgulho humano na medida onde vale mais exibir uma certa isenção que vigiar rigorosamente a consciência.<sup>137</sup> Ou melhor, no lugar de acusar a si mesmo o homem busca se justificar como inocente, e longe então se de corrigir quer sempre referir a outrem o erro que lhe pertence. Ao se valorizar além do merecido o homem não se detém no exato meio onde deveria ficar na hierarquia do ser, a saber, tanto acima do criado como abaixo do Criador.

“...importa à alma saber que está ordenada no meio dos seres, e se desse modo tem abaixo de si mesma a natureza corpórea em peso, saiba contudo ter acima de si mesma a natureza divina: e nem se desvie à direita, arrogando ser o que não é, nem se desvie à esquerda, desdenhando com negligência o que é.”<sup>138</sup>

Ter a ilusão de ser mais, em identidade com o divino, ou ter a ilusão de ser menos, em identidade com o corpóreo, leva na verdade a uma só consequência: sem

---

<sup>137</sup> “O que com efeito é de outro o orgulho, senão o querer ser em aparência aquilo que não se é abandonando o foro íntimo da consciência?” “Quid est enim superbia aliud, nisi deserto secretario conscientiae foris videri velle quod non est?” De genesi contra manichaeos II, V, 6.

<sup>138</sup> “...oportet ut intelligat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subjectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intelligat naturam Dei: et neque in dexteram declinet, sibi arrogando quod non est; neque ad sinistram, per negligentiam contemnendo quod est...” De genesi contra manichaeos II, IX, 12.



chegar a ser efetivamente mais, o homem está destinado a ser efetivamente menos. Pois se atribuindo uma suficiência devida tão somente ao Criador, o homem não reconhece a lei eterna cuja observação lhe daria a chance de governar o passageiro; acaba desse modo governado junto aos seres inferiores.<sup>139</sup> Já se atribuindo uma natureza em tudo fechada no corpóreo, o homem não intui com acerto o genuíno caráter do divino sem igualmente sair do convívio junto aos seres inferiores. Logo deve notar cuidadosamente a única ordem digna de si mesmo: ser submisso ao divino como forma de submeter o criado, não errando nem em ocasião de excesso nem em ocasião de falta.

Pois se agrada ao homem suster semelhança com Deus, é condição de início não dissimular mas sim assumir a autoria dos erros cometidos. Quando acredita ser inocente está afastado da lei eterna que abertamente lhe acusaria os erros; quando ao inverso tem certeza de ser manchado está baseado na lei eterna que abertamente lhe acusa agora os erros. Num caso resta satisfeito consigo mesmo em detrimento da verdade,<sup>140</sup> noutro se lança à verdade em detrimento de si mesmo. Além disso, quanto mais o homem se afasta da lei eterna mais tem a sensação de ser dominado em relação ao que seria justo dominar; e arrastado com tamanha força chega assim a acreditar não ser ele mesmo mas certa substância estranha quem atua em troca. Porém antes de tudo reconheça não conter duas substâncias rivais entre si, e o fato então de ficar inerte se esclarece como desobediência à ordem: na medida onde abandona a lei eterna, o homem não encontra nenhuma outra lei em vista de dominar

---

<sup>139</sup> “Quando o homem busca se assemelhar a Deus não segundo uma imitação legítima mas segundo um orgulho criminoso, indo assim contra a lei divina, é rebaixado à condição mortal das bestas.” “Itaque cum contra praeceptum, non imitatione legitima, sed illicita superbia, Deus esse appetit homo, usque ad belluarum mortalitatem dejectus est.” De genesi contra manichaeos II, XXI, 32.

<sup>140</sup> “Pois quem se afasta da verdade eterna para se voltar a si mesmo e ao invés de exultar com o comando e a luz divina exulta em si só como se fosse livre, fica encoberto nas trevas da mentira.” “Ab ea ergo veritate quisquis aversus est, et ad seipsum conversus, et non de rectore atque illustratore Deo, sed de suis motibus quasi liberis exultat, tenebratur mendacio...” De genesi contra manichaeos II, XVI, 24.

o inferior e desse modo acaba inclusive também sendo dominado.

“...os homens enlaçados nos desejos carnaís ouvem dizer de bom grado que quaisquer ações que façam desonestamente não são eles mesmos que as fazem mas sim a raça das trevas; (...) Com efeito, não cabe reconhecer em nós uma parte que se liga a Deus como autor e outra que se liga à raça das trevas, segundo dizem os maniqueus; mas antes aquilo que no homem tem o poder de governar e aquilo que enquanto inferior deve ser governado vêm unicamente de Deus.”<sup>141</sup>

Mas se diversamente obedecer a ordem em retorno à lei eterna, o homem cada vez mais colocado abaixo do superior será tanto mais colocado acima do inferior. Assim somente terá a chance de esboçar uma reação contra o hábito arraigado de consentir indefinidamente ao mal moral.

Enfim, Agostinho traça a cada assunto considerado um movimento em que estabelece a falsidade das acusações formuladas contra a fé católica no interior do círculo maniqueu, e outro movimento em que analisa com rigor lógico as teses da doutrina até se revelarem insustentáveis. Em conclusão, vale notar como os mesmos assuntos crucias que moveram a conversão de Agostinho continuam ecoando, se não ao modo de um dilema, ao modo ainda de uma conceituação cada vez melhor elaborada; com efeito não se trata agora de mudar mas sim de firmar a forma conquistada na filosofia em vista unicamente de sustentar o conteúdo cristão.

---

<sup>141</sup> “...desideriis carnalibus implicatos, qui libenter audiunt quod quidquid lascive faciunt, non ipsi faciunt, sed gens tenebrarum; (...) Tunc enim potest cognosci non aliam partem in nobis pertinere ad auctorem Deum, et aliam ad gentem tenebrarum, sicut isti dicunt; sed potius et illud quod regendi habet potestatem in homine, et illud inferius quod regendum est, ex Deo esse...” De genesi contra manichaeos, II, XXVI, 40.

## 2.3 A natureza da alma humana

**O *De Immortalitate Animae***

**O *De Quantitate Animae***

A abertura no fundamento de substância e no fundamento de causa, observadas em detalhe no livro VII das *Confissões*, foram suficientes no sentido de fornecer inteira coerência a uma visão do conjunto. Segundo uma hierarquia bem definida, Agostinho entende a natureza divina como espírito fora do espaço-tempo e a natureza criada como matéria dentro do espaço-tempo, encontrando assim os requisitos necessários a fim de elaborar uma correta reflexão sobre a singular natureza da alma humana: de um lado, a última guarda em comum com a natureza divina ser espírito fora do espaço, e de outro lado guarda em comum com a natureza criada ter início dentro do tempo. Situada no meio termo, cabe considerar o modo como a alma humana deve se manter tanto abaixo do que lhe é superior quanto acima do que lhe é inferior. O assunto então exige já ter como estabelecido uma organizada hierarquia do ser.

Uma vez considerada as questões de ordem maior, se trata agora de estudar as obras nas quais Agostinho exclusivamente se dedica a fixar a natureza da alma humana em todas suas implicações. O *De Immortalitate Animae* consiste num breve tratado dando ênfase ao rigor lógico como forma sobretudo de legitimar o caráter imortal da alma humana. Já o *De Quantitate Animae* consiste num longo diálogo sustentado entre Agostinho e Evódio onde dominam desenvolvimentos sinuosos como forma sobretudo de esclarecer o *quanto* (no sentido de suporte) cabe referir à alma humana. Mas apesar de ambas as obras comportarem algumas diferenças no modo de exposição e mesmo inclusive no fim visado revelam também traços comuns; além de abordarem o mesmo assunto, muitas vezes conduzem a

investigação indiretamente, buscando discernir a natureza da alma humana em vista do que ela não é. Assim Agostinho tem a manifesta intenção de mostrar como a alma não se insere na esfera do corpo, de modo então a limitar o terreno e o vocabulário correto a serem utilizados no discurso direto acerca da mesma.

No intuito de estabelecer uma sequência será observado antes o discurso indireto e num segundo momento o discurso direto. A construção do discurso indireto se faz mediante certa progressão ligando logicamente o fio dos argumentos. Primeiro, a alma humana não deve ser tomada como mero acidente contido na substância corpórea com a suposta função de lhe fornecer harmonia ou ainda equilíbrio. Segundo, a alma humana não deve ser tomada nem como a mesma substância corpórea, não equivalendo a nenhum dos quatro elementos – terra, fogo, água e ar – ou a algum outro imaginado com sutis dimensões físicas. Terceiro, em rigor é então necessário não transferir a linguagem da natureza exterior a fim de verter a natureza interior da alma humana. Assim Agostinho afasta cada vez mais a referência bastante familiar de uma extensão no espaço quando busca conceber uma natureza sem nenhuma extensão no espaço.

No primeiro bloco de argumento, Agostinho vai combater uma certa noção de alma, vigente em algumas escolas filosóficas, enquanto harmonia ou equilíbrio do corpo. Nessa linha, a alma consistiria tão só num caráter intrínseco da substância *corpo* assim como a cor ou a forma; logo não manteria um exercício autônomo mas em tudo relacionado com a substância onde existe. Jamais contida em si mesma, a alma somente ganharia sentido então alojada num verdadeiro substrato. Ora, ao assumir a tarefa de refutar dada noção, Agostinho não recusa absolutamente à alma o encargo de unificar o corpo em si mesmo inerte mas antes evidencia sustentar um exercício autônomo. Não sendo análoga à cor ou à forma inscritas como acidentes no

sujeito *corpo*, a alma não só atua no último mas além disso atua também em um domínio separado. Pois se com certeza delega a vida em relação ao corpo, não obstante fecha em si mesma o elevado exercício da razão. E tanto se sai melhor no exercício em questão quanto mais afastada resta do mundo físico, fato que sozinho já vem corroborar a natureza da alma como substância autônoma e não como mero acidente contido numa outra substância. Pois caso a segunda hipótese estivesse certa, a alma nunca se afastaria do corpo onde reside em vista de consumir um ato exclusivo, assim como nem a cor nem a forma se afastam. Todavia ocorre exatamente ao contrário: longe de se limitar nas dimensões corpóreas, a alma vai muito além no elevado uso da razão.<sup>142</sup> Portanto vale estabelecer uma separação de direito entre ambos: se, como é mesmo constatado, a existência do corpo não exige ligação com a alma, menos ainda a existência da alma exigiria ligação com o corpo. E embora venham se juntar na constituição do ser humano, são originariamente duas substâncias distintas entre si.

Agostinho também formula um outro argumento no intuito de tornar ainda mais nítida a separação de natureza firmada entre o corpo e a alma. O argumento consiste no seguinte: como regra o sujeito deve manter uma relação de semelhança com o objeto conhecido, logo é forçoso que tanto o corpo se assemelhe aos objetos assimilados através dos sentidos quanto a alma se assemelhe aos objetos assimilados através da razão. Desse modo se mostra legítimo inferir a natureza do sujeito levando

---

<sup>142</sup> “Com efeito, quem uma vez tendo bem se examinado não sentiu ter conhecido de forma tanto mais pura quanto mais conseguisse afastar e subtrair a atenção da mente dos sentidos corpóreos? E se a alma fosse apenas o equilíbrio do corpo isso certamente não poderia acontecer. Com efeito, algo que não tivesse uma natureza própria ou que não fosse uma substância mas estivesse no sujeito *corpo* assim como inseparavelmente estão a cor e a forma não buscaria de modo algum se desviar desse mesmo corpo a fim de perceber os inteligíveis.” “Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto remove re atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subjecto corpore tanquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere...” De Immortalitate Animae I, X, 17.

em consideração a natureza do objeto correspondente. Acerca do sujeito *corpo* cabe listar como objeto tudo aquilo contendo características moldadas aos cinco sentidos de forma que possa ser visto ou escutado ou inalado ou saboreado ou ainda tocado. Assim o objeto sempre configura algo situado externamente no espaço-tempo e subsumido na ordem do mundo físico. Já acerca do sujeito *alma* cabe listar como objeto específico – quer dizer, como objeto conhecido na alma mediante si mesma e não mediante intervenção dos sentidos – todo conteúdo denominado *ciência*. Assim o objeto sempre configura algo fora do espaço-tempo e subsumido na ordem do mundo inteligível. Sem dúvida então existe uma enorme diferença verificada entre as duas categorias de objeto: de um lado, o objeto que o corpo atinge através dos sentidos está encadeado na mudança intrínseca ao ser contingente; de outro lado, o objeto que a alma atinge através da razão está encadeado na eterna identidade intrínseca ao ser necessário. Ora, se conforme a regra evocada acima a natureza do objeto indica em certa medida a natureza do sujeito, a conclusão é que não só o corpo se inclui entre os seres mortais mas sobretudo a alma se inclui entre os seres imortais. Para sustentar um objeto eterno, a alma deve como mínima exigência imitar semelhante estado de constância: com efeito, um objeto destinado a durar não ficaria num substrato destinado ao término absoluto. Portanto a alma conhece o eterno na medida onde guarda uma natureza semelhante ao mesmo, e em razão disso não está inscrita nos limites da morte.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> “Se com efeito reside algo de imutável na alma e que não exista sem vida, é então necessário que a vida eterna resida na alma. E isso acontece de tal modo que, se a primeira é verdadeira, a segunda também é. Ora, a primeira é verdadeira. Quem com efeito ousaria dizer, e eu não citarei nada além, que a razão dos números é mutável? Que a arte, qualquer que seja, não consiste nessa razão? Que a arte não está no artista, ainda se não a exerce? Que a arte existe em lugar diverso da alma? Ou que possa existir onde não haja vida? Que algo imutável possa alguma vez não o ser? Que uma coisa consiste na arte, e outra consiste na razão?” “Si enim manet aliquid immutabile in animo, quod sine vita esse non possit; animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. Nam hoc prorsus ita se habet, ut se primum est, sit secundum. Est autem primum. Quis enim, ut alia omittam, aut rationem numerorum mutabilem esse audeat dicere, aut artem quamlibet non ista ratione constare; aut artem non esse in artifice, etiam eum eam non exercet; aut ejus esse, nisi in animo; aut ubi vita non sit, esse posse; aut quod immutabile est, esse aliquando non posse; aut aliud esse artem, aliud rationem?” De Immortalitate Animae I, IV, 5.

No segundo bloco de argumento Agostinho vai ainda combater uma certa noção de alma enquanto corpo, não no sentido de acidente mas agora no sentido forte de substância. Pois embora a alma seja uma, não se torna necessário que por causa disso somente seja extensão no espaço – como faz crer o materialismo na identificação unívoca do ser com o corpóreo. Antes a verdade reside no inverso, quer dizer, a alma se estabelece como substância sem estar contida em nenhuma das três dimensões. Para então discernir a natureza da alma não convém analogia alguma com o mundo físico, exceto quanto ao fato de ser uma substância no sentido mais elementar de todos. Nesse enfoque, a dificuldade colocada em efetivamente dizer o que a alma é nada tem de exclusiva mas atinge o cerne mesmo da substância não sujeita à decomposição. Pois quando se tenta dizer o que algo complexo é, cada um dos componentes se oferece sem demora como resposta; já quando se tenta dizer o que algo simples é, somente o algo em questão se oferece como resposta. Aqui está dado um limite que de forma alguma se consegue ir além: a tarefa de definir uma substância gera o círculo vicioso onde os termos de saída são os mesmos de entrada.

“Quando me indagas de onde vem a alma, sou levado a entender essa questão sob duas formas: de uma forma dizemos com efeito de onde vem, (..) e de outra forma indagamos do que se constitui (...) [Quanto à segunda], não sou verdadeiramente capaz de nomear a substância mesma da alma: de fato, não considero que seja como as demais naturezas que nos são habituais e bastante conhecidas, as quais atingimos por meio dos sentidos corpóreos. Pois não considero ser a alma constituída de terra, água, ar ou fogo, nem de todos os elementos juntos ou de alguns somente reunidos. Mas se me indagasses do que se constitui esta árvore, eu nomearia os já tão bem conhecidos quatro elementos, pois assim como se acredita são os constituintes de todas as coisas desse gênero. Porém se levores a indagação mais à frente, querendo saber do que se constituem a terra, a água, o ar ou então o fogo, nada encontraria a te responder: assim quando se indaga sobre a composição do homem, tenho como responder citando *corpo* e *alma*; e se em revanche tu me indagas sobre a composição do corpo, mais uma vez refiro àqueles quatro elementos; mas se na

verdade me indaques sobre a alma, visto ser algo simples e de substância própria, ficaria de modo inverso suspenso à tua questão, assim como não me ocorre dizer do que se constitui a terra.”<sup>144</sup>

Logo o discurso sobre a natureza da alma resta essencialmente negativo devido a dois motivos em específico: um, a diferença sem nenhum parâmetro de comparação entre a alma e o mundo físico adotado muitas vezes como modelo máximo de conhecimento; dois, o caráter extremamente simples da alma como substância, inviabilizando uma abordagem analítica útil a elucidar os elementos constitutivos de uma natureza genérica qualquer. Assim não é dado conceber diretamente a alma como distinta do corpo mas isso é dado ao menos indiretamente se considerado um dos atos que lhe concernem, no caso a memória.

Pensada em termos de continente, a memória tem uma dimensão se não infinita decerto admiravelmente ilimitada: retém e organiza as numerosas impressões oriundas dos sentidos evocando cada uma quando bem lhe agrada. As formas absorvidas através da visão, os sons escutados através da audição, os odores aspirados através do olfato, os sabores experimentados através do paladar e as superfícies tocadas através do tato são todos conteúdos armazenados na memória. Porém, se no momento requisitado cada um fosse convertido em imagem do mesmo modo como um objeto na frente do espelho, deveria vigorar a relação quantitativa do conteúdo moldado nas dimensões físicas do continente. Quer dizer, se as recordações fossem consumadas numa memória corporeamente definida, se manifestariam dentro

---

<sup>144</sup> “Cum quaeris unde sit anima, duo quaedam intelligere cogor. Aliter enim dicimus unde sit (...) cum quaerimus unde constet (...) Substantiam vero ejus nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto. Sed quemadmodum si ex me quaereres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est; porro si pergeres quaerere, unde ipsa terra, vel aqua, vel aer, vel ignis constent, nihil jam quod dicerem reperirem: sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream ac qui quaeras, ut dictum est, unde sit terra.” De Quantitate animae I, I, 2.



do limite a ela circunscrito. Mas na verdade não acontece assim. A memória consegue formar em si mesma imagens grandiosas, extensões incomensuráveis, sem dúvida muito maiores em frente ao reduzido espaço indicativo do corpo onde habita.<sup>145</sup> Portanto estabelece com o conteúdo originado no mundo exterior não uma relação quantitativa mas sim qualitativa: daí somente se justificar como ato mantido numa alma de natureza incorpórea.

Agostinho então mobiliza fortes razões no sentido de colocar abaixo uma concepção de alma fincada nos limites físicos – seja como mero acidente contido na substância corpórea, seja como a mesma substância corpórea. Enfim, no terceiro bloco de argumento Agostinho vai atentar ao fato de não ser legítimo, rigorosamente falando, usar um vocabulário extensivo quando se trata do inextensivo. Devido a tudo o que acima já foi dito, a alma existe sem conter largura, altura ou comprimento. Quando se busca assim comunicar algo sobre ela, os adjetivos com valor de quantidade não são exatamente recomendados visto não se ajustarem em sentido próprio; usados no entanto com certa cautela conseguem às vezes reforçar uma idéia em sentido figurado. Por exemplo, seria absurdo afirmar a grandeza da alma no sentido próprio de dimensão física mas seria elucidativo afirmar o mesmo no sentido figurado de magnitude moral.<sup>146</sup> Porém à risca o vocabulário destinado a significar o mundo extensivo não se dispõe a significar o ser inextensivo da alma, uma vez que

---

<sup>145</sup> “Por que então a alma, situada em uma extensão tão limitada como a do corpo onde habita, consegue reproduzir imagens grandiosas como cidades, campos ou quaisquer outras semelhantes? Desejo que reflitas um pouco com bastante cuidado quão numerosas coisas nossa memória contém, e que em razão disso mesmo estão contidas na alma. Que fundo, que amplitude, que imensidão pode a alma fechar em si mesma?” “Cur ergo, cum tam parvo spatio sit anima quam corpus est ejus, tam magnae in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo terrarum, et quaeque alia ingentia apud se possit imaginari? Volo enim cogites paulo diligentius, quanta et quam multa memoria nostra contineat, quae utique anima continentur. Qui ergo fundus est, qui sinus, quae immensitas quae possit haec capere...” De Quantitate Animae I, V, 9.

<sup>146</sup> “...é permitido usar figurativamente muitas expressões do corpo num discurso sobre a alma como também o inverso. (...) De fato entre as virtudes da alma se nomeia *grandeza* não uma extensão no espaço mas sim uma certa força, quer dizer, uma certa potência ou uma certa eficácia, e somente assim deve ser bem entendida. “...licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus (...) Ea vero inter virtutes quae appellatur animi magnitudo, ad nullum spatium, sed ad vim quamdam, id est ad potestatem potentiamque animi relata recte intelligitur...” De Quantitate Animae I, XVII, 30.

ambos exibem caracteres contrários entre si; e nesse caso, o vocabulário em questão seria corretamente empregado tão só como *negação* num mero exame *negativo* acerca da alma.<sup>147</sup>

Por meio do discurso indireto, Agostinho limita enfim o terreno e o vocabulário a serem agora utilizados na construção do discurso direto: resta dizer abertamente o que a alma humana é em si mesma. No *De Quantitate Animae* o autor fornece uma definição positiva logo após estabelecer a alma como substância incorpórea segundo o critério de semelhança em relação ao objeto conhecido. “*E se queres a definição de alma, motivo por que me indagas o que ela é, respondo sem dificuldade. A meu ver é uma substância dotada de razão, apta a reger um corpo.*”<sup>148</sup>

No intuito de amarrar os numerosos argumentos tecidos nas obras sobre a alma, convém tomar como guia a definição acima observando dois momentos separadamente: um, a alma humana é em si mesma substância dotada de razão; dois, a alma humana é em referência a outrem apta a reger um corpo.

No primeiro momento cabe melhor considerar a alma no exercício exclusivo da razão; nesse domínio tem o privilégio de conhecer o mais alto objeto vertido em conteúdo de *ciência*. Ora, longe do mesmo figurar numa galeria entre outros, figura ao inverso como objeto excelente enquanto conhecido na razão sem nenhuma interferência alheia. Portanto unicamente através da razão – comparada não

---

<sup>147</sup> “Seguramente não se deve de modo algum conjecturar a alma com dimensões de longitude, largura ou por assim dizer solidez: como é dado ver tais são qualidades corpóreas, e dessa maneira investigaríamos a alma segundo relações do corpo. (...) Nesse sentido não posso responder à tua questão sobre o *quanto* comporta a alma; mas posso afirmar que nem é longa, larga ou robusta, nem se inscreve em quaisquer outras medidas corpóreas que nos costumam indagar.” “Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus. (...) Quamobrem quanta sit anima secundum inquisitionem hanc tibi respondere non possum; sed possum affirmare, neque illam longam esse, nec latam, nec robustam, nec aliquid horum quae in mensuris corporum quaeri solent.” *De Quantitate Animae* I, III, 4.

<sup>148</sup> “Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris, quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.” *De Quantitate Animae* I, XIII, 22.

sem frequência ao órgão do olho<sup>149</sup> – a alma consegue em certo grau assimilar a absoluta verdade eterna. Com base nisso Agostinho manifesta a necessidade de reinar uma certa coerência entre o sujeito e o objeto envolvidos no ato do conhecimento, já que caso assim não fosse o referido ato nem teria como se realizar.<sup>150</sup> Quer dizer, a alma entende a verdade eterna somente na medida onde lhe coincide em algo ou ao menos não lhe contraria francamente; e como substrato da mesma, a alma reivindica no mínimo uma natureza não engajada na morte tomada em sentido de inteira destruição ontológica. Ao abordar então o assunto sob certo ângulo, Agostinho vem fornecer uma evidência decisiva sobre a *imortalidade* da alma: não sendo eterna como o divino, não é todavia destinada a morrer como a criatura sem razão. Está enfim situada a meio termo entre os dois extremos, visto dever guardar alguma semelhança com o divino conforme se torna sujeito de tão nobre objeto. Pois se supostamente estivesse situada no outro exato extremo, a alma seria tão díspare que não reuniria condições de servir como substrato no conhecimento do divino. De onde ocorre legitimamente concluir, segundo o raciocínio acima, que a alma humana dotada de razão (inclusive em função disso) se inscreve numa natureza subtraída da morte.

Porém se juntam algumas objeções ao aqui estabelecido; assim é dado contestar a imortalidade da alma – enquanto se fundamenta na relação com o objeto eterno – de duas maneiras: uma, ainda se conhece o objeto eterno, a alma se encontra comumente alienada do mesmo ou devido à ignorância ou devido ao esquecimento. Duas, ainda se conhece o objeto eterno, a alma está contudo mergulhada no tempo

---

<sup>149</sup> De Immortalitate Animae I, VI, 10; De Quantitate Animae I, IV, 6; De Quantitate Animae I, XIV, 23-24; De Quantitate Animae I, XV, 25; De Quantitate Animae I, XXVII, 53.

<sup>150</sup> “E então se os objetos corpóreos são reconhecidos com olhos também corpóreos devido à admirável semelhança entre ambos, é necessário que a alma com a qual vemos os objetos incorpóreos nem seja corpo e nem tenha alguma coisa de corpórea.” “Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur; oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse.” De Quantitate Animae I, XIII, 22.

onde sofre inúmeras mudanças: ora, a transformação do sujeito não recairia de alguma forma no objeto nele armazenado? Para desmanchar tais objeções, Agostinho melhor adentra cada uma no fim de mostrar que não constituem verdadeiros obstáculos. Quanto à primeira, é necessário considerar atentamente como a alma resta num estado ou de ignorância ou de esquecimento em relação ao objeto eterno: desse modo ou não chega a receber, ou não chega a atualizar o conhecimento correspondente ao mesmo. Todavia em nenhum caso se trata do objeto estar ausente à alma, e a tarefa daí colocada é fazer ver no referido objeto o fundo que jamais lhe seria alienado. Pois se, estando na ignorância, a alma venha a ser bem instruída, passa então a conhecer o eterno não como algo advindo externamente e sim como algo enraizado interiormente. E se, estando no esquecimento, a alma venha uma segunda vez a achar o eterno, não o discerne como algo antes ausente e sim como algo antes tornado obscuro a si mesma. Assim acontece na medida em que, longamente debruçada sobre os objetos temporais, a alma acaba se assemelhando com tais que lhe são tão somente acessórios; dessa forma interpõe entre si mesma e o eterno contido no mais fundo de si mesma uma variada gama de imagens sensíveis, encontrando enfim dificuldade no retorno.<sup>151</sup> Em qualquer dos casos, tanto na ignorância quanto no esquecimento a alma jamais está alienada do objeto eterno, se mantendo como substrato de tão alto conteúdo.

Quanto à segunda, é necessário considerar atentamente como a alma

---

<sup>151</sup> “Pois se a alma resta ocupada durante longo tempo com outras coisas ao ponto que não possa mais direcionar sua intenção aos pensamentos anteriores, o fato se nomeia *esquecimento* ou *ignorância*. E quando nós, ou raciocinando em silêncio, ou interrogados por um terceiro, aprendemos sobre algumas artes liberais, não aprendemos em nenhum outro lugar senão em nossa alma mesma. (...) É então manifesto que a alma humana é imortal e todas as razões verdadeiras estão contidas nela, embora pareça não possuí-las devido à ignorância ou tê-las perdido devido ao esquecimento.” “Namque si diutius fuerit in aliis animus occupatus, quam ut intentionem suam in ante cogitata facile possit reflectere, oblivio vel imperitia nominatur. Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus (...) manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis ejus esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur.” De Immortalitate Animae I, IV, 6.

mergulhada no tempo sofre inúmeras mudanças sem no entanto ameaçar o caráter idêntico do objeto eterno contido em si mesma. Vivendo num mundo contingente e passageiro, a alma sem dúvida alguma sente as mais diversas afecções originadas ou no comércio instituído com o corpo onde habita ou ainda no comércio instituído consigo mesma. Ora, visto ser manifesto que a alma como sujeito se transforma, o eterno como objeto contido nela sairia ileso?<sup>152</sup> A objeção tomada em absoluto soa ameaçadora, contudo não traduz um risco iminente quando analisada com rigor. Antes de mais nada convém sobretudo examinar o grau de mudança que tais afecções refletem na alma, se no caso atingem só os acidentes ou se incluem também a essência: de um modo a alma sofreria transformações somente superficiais, conservando intacta a mais íntima natureza; já de outro modo a alma sofreria transformações irreversíveis, sendo diversamente violada na mais íntima natureza. Qual dentre os modos cabe assim classificar as afecções da alma? Segundo consta, embora tais afecções ecoem de muitas e variadas maneiras não tocam nem de longe a essência mesma da alma, restando a última em inteira solidez como substrato do objeto eterno. Qualquer então seja o grau da mudança, jamais terá força no sentido de colocar em risco o “núcleo duro” da alma.<sup>153</sup> Com isso a segunda objeção também é

---

<sup>152</sup> “Mas vejamos em que medida se deve aceitar que a alma sofra mudanças. Se com efeito a alma é o sujeito e a arte existe no sujeito, então o sujeito não pode mudar sem que aquilo existente nele mude também; assim, como nós poderemos sustentar que a arte e a razão são imutáveis, se a alma onde elas residem se manifesta mutável?” “Nunc autem quatenus accipienda sit animi mutatio videamus. Si enim subjectum est animus arte in subjecto existente, neque subjectum immutari potest quin et id quod in subjecto est immutetur; qui possumus obtinere immutabilem esse artem atque rationem, si mutabilis animus in quo illa sunt esse convincitur?” De Immortalitate Animae I, V, 7.

<sup>153</sup> “De fato, se diz que a alma sofre mudanças segundo as paixões do corpo ou segundo as suas próprias paixões. Em um caso sofre, por exemplo, com a idade, as doenças, a dor, as fadigas, os incômodos, os prazeres. Já em outro caso sofre, por exemplo, ao desejar, sentir alegria ou receio, lastimar, estudar, aprender. Todas as mencionadas mudanças (...) não devem na verdade ser temidas em si mesmas, separadamente. Pois pode acontecer alguma mudança nas camadas que existem no sujeito sem que todavia ele mesmo enquanto é assim chamado venha a mudar. Mas se acontecer de tais camadas que existem no sujeito mudarem ao ponto de atingir o que se chama *substrato*, em última análise o mesmo já não poderia ser assim chamado; (...) então de nenhum modo e nem conforme razão alguma cada uma das camadas que existia no sujeito em função dele somente existir conseguiria durar.” “Namque aut secundum corporis passiones, aut secundum suas, anima dicitur immutari. Secundum corporis, ut per aetates, per morbos, per dolores, labores, offensiones, per voluptates. Secundum suas autem, ut cupiendo, laetando, metuendo, aegrescendo, studendo, discendo. Hae omnes mutationes, (...) nihil quidem

afastada, dando lugar a novas reflexões sobre a definição anteriormente assumida como guia.

Conforme inclusive ao estabelecido agora, que outras implicações além se devem extrair do seguinte: a alma humana é em si mesma substância dotada de razão? Vale sobretudo notar a ambivalência das direções colocadas a sua frente, já que deve tanto se manter no mundo contingente por meio do corpo quanto se manter no mundo eterno na imediatez da razão; assim atua em ambos os domínios, visando no primeiro certa classe de objetos comum a vários seres e diversamente visando no segundo certa classe de objetos exclusiva a si mesma. Logo ainda se a alma tem efetivo exercício na exterioridade, tem não menos outro exercício inteiramente autônomo com relação à exterioridade, jogando fator ativo no conhecimento vindo ou através dos sentidos ou descoberto em regime interior. Desse modo concede absoluta sustentação ao corpo sendo sustentação de si mesma, visto nada externo requisitar a fim de atingir o objeto que exclusivamente lhe concerne. Por isso recobre em toda extensão o sinônimo de *vida*, causando a unidade no momento onde se une, ou contrariamente a dissolução no momento onde abandona determinada matéria.

Dito de outra maneira, enquanto o corpo somente vai na direção dos objetos sensíveis com intervenção da alma, a alma vai na direção dos objetos racionais unicamente em função de si mesma. Por si só o corpo recobre uma massa inerte que nem sequer forma unidade intrínseca, e assim a unidade lhe é adicionada como efeito de estar unido à alma. Ora, se então a alma consiste tanto na unidade quanto na vida do corpo é claramente devido ao fato de ser em essência tudo o que delega ao corpo ser em acidente. Portanto se trata de uma natureza motora em

metuendae sunt per se ipsae separatim (...) Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum quae in subjecto sunt, cum ipsum tamen juxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur. At si eorum quae in subjecto sunt, tanta commutatio fieret, ut illud quod subesse dicebatur, dici jam omnino non posset; (...) nullo modo aliqua ratione quidquam eorum, quae in illo subjecto ideo erant quia hoc erat, remanere putaretur.” De Immortalitate Animae I, V, 7- 8.

oposição a uma segunda natureza capaz simplesmente de receber o impulso do movimento; daí ambas se distinguirem sem embaraço algum: enquanto a natureza da alma é vida no sentido forte, a natureza do corpo suporta no máximo acolher a vida.

Levando em conta a distinção acima, Agostinho encontra nova ocasião de reforçar a imortalidade digna somente da alma humana; conforme certo raciocínio, se ela coincide inteiramente com a vida – não só a transferida ao corpo mas sobretudo a realizada em si mesma na absoluta autonomia – não teria como deixar de coincidir jamais; ambas são na verdade a mesma e única essência, e tentar abstrair uma da outra consistiria em equívoco. No caso do corpo acontece exatamente ao contrário já que a vida tanto lhe é ajuntada tanto lhe é retirada, mas no caso da alma não há como fazer semelhante dissociação. Assim ocorre máxima identidade entre ambas na absoluta equivalência dos termos: vale sem discriminação afirmar ou que a alma é vida ou que a vida é alma. E na exata medida onde uma significa a outra, se torna forçoso conferir imortalidade à alma, visto que sendo vida nunca seria alienada de si mesma.

“A alma consiste numa certa forma de vida segundo a qual tudo o que é animado vive; e tudo o que é inanimado mas pode ser animado é reconhecido como morto, ou seja, como privado de vida. Em consequência a alma não pode morrer: o fato é que se pudesse ser privada de vida não seria alma mas sim ser animado. (...) Com efeito, algo separado da vida é chamado morto ou, ainda, algo é assim reconhecido quando separado da alma. Mas a vida que se separa dos seres então mortos, visto ser a própria alma, não se separa jamais de si mesma. Logo, a alma não morre.”<sup>154</sup>

Contudo a imortalidade esteja fundamentada na essência da alma, ainda

---

<sup>154</sup> “Est autem animus vita quaedam: unde omne quod animatum est, vivere; omne autem inanime quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed animatum aliquid est. (...) Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur: haec autem vita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit; non moritur animus.” De Immortalitate Animae I, IX, 16.

assim não é garantia frente à seguinte objeção: embora coincida com a vida, a alma não coincide com a fonte da vida. De um lado então a alma não chega a desertar de si mesma mas de outro lado nada decide sobre entrar ou sobre sair da existência; e como a última lhe foi outorgada fica também sob o risco de lhe ser retirada (isso sem dúvida equivaleria a morrer). Para refutar a objeção arquitetada desse modo, Agostinho usa um argumento baseado na oposição dos extremos: se a fonte da vida outorga existência à alma, quem teria força de lhe retirar senão o que está em exata oposição à fonte da vida? Mas definir o extremo negativo exige antes definir em maior detalhe o extremo positivo, já que um somente consiste no avesso do outro. Assim se deve melhor considerar a fonte da vida sob dois enfoques específicos: ontologicamente assume o estatuto de suma essência, ser no sentido mais rígido; e epistemologicamente assume o estatuto de verdade absoluta, regra eterna válida em uníssono. À medida que a fonte da vida tem o estatuto de suma essência não admite contrário – aqui nada estritamente figura como exato oposto; mas à medida que tem o estatuto de verdade absoluta admite contrário – aqui o falso estritamente figura como exato oposto. Seguindo desse modo o raciocínio nada então retira a existência da alma alçada na imortalidade, mas o falso tomado como verdadeiro retira a chance da alma descansar na sabedoria.

Porém inversamente ao esperado, o engano de aceitar o falso como verdadeiro não ameaça mas sobretudo reforça a existência da alma, já que sem nenhuma exceção o erro tem sede em determinado sujeito. Logo acontece da alma se encontrar ora alienada ora assimilada à verdade absoluta mas jamais acontece da alma se encontrar alienada de si mesma – em um caso alterna de estado variando entre os contrários mas em outro caso não alterna devido à falta do contrário.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> “Se de fato a alma tem origem na suma essência, é necessário investigar com cuidado que coisa possa ser contrária à suma essência capaz assim de retirar à alma o ser alma, enquanto aquela lhe concede.



Observando assim o primeiro momento da definição assumida como guia – a alma humana é em si mesma substância dotada de razão – tais são resumidamente as implicações extraídas: na intelecção do eterno a alma ostenta uma natureza imortal em acordo à necessidade de reinar certa coerência entre o sujeito e o objeto envolvidos no ato do conhecimento; e na sustentação de uma atividade tanto voltada sobre si mesma quanto direcionada ao corpo a alma ostenta ser vida. Resta enfim observar o segundo momento da definição assumida como guia, a saber, a alma humana é em referência a outrem apta a reger um corpo.

No segundo momento cabe melhor considerar a alma na íntima e longa relação mantida com o corpo. A união de ambos revela tamanha intensidade que se torna mesmo comum ver a alma quase em tudo aderente ao corpo, trabalhando sem nenhum descanso na infinita variedade do mundo exterior contactada por intermédio dele. Muitas vezes, a tentativa de definir o *quanto* a alma humana comporta se confunde com as respectivas dimensões físicas vigentes no corpo onde habita. Visto a

---

O que então seria? Não seria talvez a falsidade, uma vez que a suma essência é a verdade? (...) Com efeito, a falsidade faz acaso outra coisa além de enganar? Mas ninguém pode ser enganado exceto na condição de viver. Em consequência a falsidade não pode destruir a alma. Ora, se ela como contrária à verdade não pode retirar à alma o ser alma, algo que a verdade lhe tinha dado; (...) o que de outro será achado, capaz de retirar à alma o ser alma? Seguramente nada: não existe nada tão eficaz a retirar algo feito por um contrário senão o seu contrário exato. Mas se investigarmos agora o contrário da verdade não enquanto verdade mas enquanto suma e absoluta essência (...) E se então nenhuma essência enquanto é essência tem algum contrário, menos ainda a primeira essência enquanto é essência o teria, chamada também de verdade (...) Se a alma recebe dela o ser (...) coisa alguma a faria deixar de ser, já que coisa alguma é contrária à fonte de onde recebe o ser; por causa disso a alma não cessa jamais de existir. Quanto à sabedoria, visto a possuir em um movimento de conversão à suma essência, pode igualmente a perder em um movimento de aversão (...) Mas quanto ao que possui daquilo que nada é contrário não há como o perder em hipótese alguma. Logo, a alma não pode perecer.” “Si vero ex illa, diligenter opus est quaerere quae res ei possit esse contraria, quae animo auferat animum esse quod illa praebet. Quid est igitur? An forte falsitas, quia illa veritas? (...) Num enim amplius potest quam fallere? at nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. Quod si haec non potest quae contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit; (...) quid aliud invenietur, quod auferat animo id quod est animus? Nihil profecto: nam nihil est contrarium valentius ad id auferendum, quod fit ab ejus contrario. At si veritati contrarium ita quaeramus, non in quantum veritas est, sed in quantum summe maximeque est (...) Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. (...) Ex qua si habet animus idipsum quod est (...) nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit. Sapientiam vero, quia conversione habet ad id ex quo est, aversione illam potest amittere. (...) Illud vero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere. Non igitur potest interire.” De Immortalitate Animae I, XI, 18; XII, 19.

alma sentir o que sucede em todas as regiões do corpo, deve marcar contínua presença desde uma extremidade até outra tanto no sentido da altura quanto no sentido da largura. Porém desse modo fica confuso discernir como se estabelece uma íntima relação entre ambos, quer dizer, entre a alma na condição de substância inextensa e o corpo na condição de substância extensa.<sup>156</sup> Qual justificativa satisfaz o fato da alma não marcar espacialmente presença no corpo e entretanto saber as mais diversas afecções que lhe dizem respeito, ocorridas nos mais diversos lugares e inclusive de maneira simultânea?

O esforço em esclarecer tão intrincada relação faz Agostinho novamente recorrer à analogia com os sentidos. Numa investigação cuidadosa, o autor chega a estabelecer algumas conclusões sobre o funcionamento da visão que ajudam sem dúvida a entender a relação acima sublinhada. Aqui basta somente traçar as linhas gerais dos resultados então obtidos no *De Quantitate Animae*: falando antes de modo genérico, toda impressão sensível envolve ao menos um órgão receptor e um objeto correspondente. No caso específico da visão, o órgão receptor consiste no olho e o objeto correspondente em algo com características dimensionais e coloridas; o encontro de ambos se torna assim a causa da impressão sofrida no órgão. Mas sobretudo deve ser notado o modo como acontece o encontro de ambos enquanto naturezas corpóreas, já que de maneira contrária a outras sensações (tais as gustativas e as táteis), o órgão receptor do olho não toca fisicamente o objeto e sim mantém uma certa distância no intuito de assimilar respectiva impressão. Portanto o olho sofre a visão do objeto não no lugar onde ele mesmo está mas obviamente no lugar onde o objeto está. Daí Agostinho conclui o raciocínio lançando mão de uma breve fórmula:

---

<sup>156</sup> “...porque a alma, se não tem a grandeza correspondente às dimensões do corpo, sente em todo o lugar onde o mesmo é tocado?” “...cur anima, si non tanti spatii magnitudinem habet quanti corpus est, ubique illius sentit cum tangitur?” *De Quantitate Animae* I, XXII, 40.

no caso da visão, o corpo *sofre ali onde não está*.

Voltando agora à tentativa de conceber melhor a relação entre a alma na condição de substância inextensa e o corpo na condição de substância extensa, vale concluir analogamente sem com isso afirmar um contra-senso ou então um absurdo. Quer dizer, embora a alma saiba o que acontece em todas as regiões do corpo, não é absolutamente necessário que esteja circunscrita nas dimensões físicas vigentes no mesmo. Antes se assim fosse a alma teria na verdade uma atuação bastante limitada, não se estendendo além dos estreitos alcances colocados em torno do corpo. E se é evidente que o órgão receptor do olho, apesar de ter dimensões reduzidas, abarca espaços gigantescos, não seria de espantar que a alma sem ocupar lugar algum no espaço saiba todas as impressões do corpo, ocorridas nos mais diversos lugares e inclusive de maneira simultânea, e sofra tudo isso *ali onde não está*.<sup>157</sup> Portanto, o fato da alma ser uma substância inextensa em nada impede estabelecer íntima e longa relação com uma substância extensa.

Mas surgem outras questões também delicadas sobre o modo como se estabelece a relação entre ambos. A alma inextensa certamente não admite divisão, ao contrário o corpo extenso admite um número infinito de divisões. Nesse sentido não há simetria rígida capaz de fechar em absoluto a relação, já que se de um lado a alma como fonte de vida não está inscrita localmente no corpo, de outro lado o corpo quando dilacerado se torna sem vida em algumas ou mesmo em todas as partes antes

---

<sup>157</sup> “Ora, o corpo pode sofrer algo ali onde não está devido a uma certa união com a alma, assim como nos ficou manifesto acontecer com os olhos no ato da visão; desse modo, vamos julgar que a alma, capaz de dar tamanha potência aos olhos, seja tão rude e inerte a ponto de não ser afetada por uma paixão do corpo caso não esteja situada onde a própria paixão aconteça? (...) Diante disso, a quem não seria evidente não estar a alma circunscrita em lugar algum? Pois os olhos corpóreos sofrem algo ali onde não estão, e jamais o sofreriam sem a presença da alma.” “Age, si corpus potest ibi pati aliquid ubi non est, propter quamdam cum anima contemperationem, quod oculis in cernendo accidere inventum est; adeone animam crassam et pigram putamus, per quam ipsi oculi tantum possunt, ut eam lateat corporis passio, si non ibi jaceat, ubi passio ipsa contingit? (...) Ex quo cui non videatur, nullo loco animam contineri? Siquidem oculus, quod est corpus, id tantum non loco suo patitur, quod nunquam sine anima pateretur.” De Quantitate Animae I, XXX, 59-60.

reunidas. Assim talvez se fosse levado a crer em certas noções distorcidas acerca da alma: no caso onde, ainda dilacerado, o corpo sobrevivesse em alguma parte, se acreditaria no fato da alma ter sede exatamente aí; ou no caso onde o corpo morresse em definitivo, se acreditaria no fato da alma ter sido juntamente dilacerada, restando enfim fraca o bastante para exercer alguma ação animadora sobre ele. Não obstante em ambos os casos a alma fica subsumida no esquema quantitativo, e desse modo assume ao invés de negar o paradigma corpóreo.

A questão encerra caráter complexo e não merece uma abordagem com tendência à simplificação; se ela não deixa entrever uma saída efetiva, ao menos serve elementos que comportam reformulações esclarecedoras de sentido. Buscando explorar a questão, Agostinho novamente recorre a uma analogia relacionada agora ao funcionamento da linguagem: em regra, no momento onde se comunica algo, estão unidas duas coisas bem distintas entre si, o signo e o significado. O signo consiste no som ou na grafia convencionada em cada língua a indicar um determinado conteúdo. O significado consiste no conteúdo indicado através do signo, anterior a toda convenção linguística ou marca exterior e exatamente o mesmo contido na alma de cada homem. Assim no lance imediato do comunicar estão conjugados o nome feito de constituintes extrínsecos uns em relação aos outros (sílabas e letras), logo sujeito à divisão, e o conceito verdadeiramente intrínseco a si mesmo, logo não sujeito à divisão. Considerando em primeiro lugar o nome, se decomposto tanto na forma de sílabas quanto na forma de letras não guarda mais o valor de comunicar o conceito a que foi designado em início – “morre”, metaforicamente. No entanto acontece às vezes de dar vida autônoma à outros nomes já embutidos em si mesmo, e de certo modo é então conservado. Considerando em segundo lugar o conceito, guarda uma identidade inalterada e não corre jamais o risco de ser destruído, ainda se todo nome

convencionado a lhe designar caia em desuso.

Por analogia, cabe agora olhar através da relação entre signo e significado no intuito de melhor verter a relação entre corpo e alma; desse modo, assim como o signo não só indica mas sobretudo vive em função do significado, também o corpo não só indica mas sobretudo vive em função da alma. E se o signo quando decomposto ou vive na derivação de um outro signo ou morre em definitivo, também o corpo quando dilacerado ou vive reduzido ou morre em definitivo.<sup>158</sup> De onde segue o mais importante, a saber, assim como a divisão do signo em nada afeta a unidade do significado, também a divisão do corpo em nada afeta a unidade da alma.<sup>159</sup> Portanto, mediante a analogia acima ocorre vislumbrar com maior clareza a relação entre corpo e alma, em si mesma envolta numa grande sutileza.

Contempladas as questões mais metafísicas da definição tomada no segundo momento – a alma humana é em referência a outrem apta a reger um corpo –

---

<sup>158</sup> “Se fosse feita a divisão de uma palavra como *sol*, nenhuma das partes manteria significado algum. Pois uma vez dissociado o corpo da palavra em letras, elas seriam como membros mortos, visto as considerarmos carentes de significado. Mas se encontrarmos alguma palavra que, ainda dividida em partes, guarde significado em cada uma delas, tu deverás conceder não se dar a morte absoluta com semelhante separação, visto que os membros tomados isoladamente parecem ter significação e por assim dizer vida (...) Seguramente [a palavra *Lucifer*], cindida entre a segunda e a terceira sílabas, significa algo na primeira parte quando dizemos *luci* [luz], e em razão disso “vive” como corpo no interior da palavra. Também a segunda parte, *fer* [traz], tem alma (...) e quando é adicionada a *Luci* soa *Lucifer*, que significa estrela; mas quando é afastada continua a significar algo, mantendo por assim dizer a vida.” “Sed in solis nomine ita soni est facta divisio, ut nulla pars ejus significationem aliquam retineret. Itaque illas litteras, dilacerato corpore nominis, tanquam exanima membra, id est, significatione carentia, considerabamus. Quamobrem si aliquod nomen invenerimus, quod divisum queat etiam singulis partibus quidpiam significare; concedas oportet, non omnimodam veluti mortem tali praecisione factam esse, cum tibi membra separatim considerata quodlibet significantia et quasi spirantia videbuntur. (...) qui profecto inter secundam et tertiam syllabam scissus nonnihil priore parte significat, cum dicimus, *Luci*, et ideo in hoc plusquam dimidio corpore nominis vivit. Extrema etiam pars habet animam (...) quod cum additur *Luci*, *Lucifer* sonat, et significat stellam; cum autem demitur, nonnihil significat, et ob hoc quasi retinet vitam.” De Quantitate Animae I, XXXII, 67.

<sup>159</sup> “Quando pronuncio assim uma palavra que consta de significação, o som pertence aos ouvidos, o significado pertence à razão; mas tu não pensas que, do mesmo modo como acontece com a palavra acontece também com o ser animado, sendo o som correspondente ao corpo, e a significação correspondente à alma? (...) Nota agora que o som da palavra pode ser dividido em letras, mas a alma ou, o que é o mesmo, a significação, não pode ser dividida. Como tu disseste há pouco em nossa reflexão anterior, a alma não tem largura e nem extensão.” “Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni? (...) Attende nunc, utrum nominis sonus per litteras dividi possit, cum anima ejus, id est significatio, non possit. Siquidem ipsa est quam paulo ante in nostra cogitatione nec latam nec longam respondisti tibi videri.” De Quantitate Animae I, XXXII, 66.

resta agora descrever os variados níveis de atuação exercidos por ela sobre o último. No nível mais básico a alma faz do corpo um ser vivo, mantém coeso os elementos constitutivos do organismo distribuindo com equilíbrio os alimentos, e conduz dessa maneira ao crescimento e consequente reprodução da espécie.<sup>160</sup> No nível imediatamente acima a alma faz do corpo um ser sensitivo, dirige cada um dos órgãos sensoriais aos objetos que lhes correspondem como também os recolhe em vista do descanso; além disso, através da união entre os sexos gera semelhantes que são desde cedo cuidados da forma mais conveniente no acordo às sábias regras da natureza.<sup>161</sup> Já no terceiro nível a alma faz do corpo um ser intervindo racionalmente no mundo mediante a direção consciente da inteligência humana sobre a matéria, seja no sentido de originar, seja no sentido de melhorar ou ainda de conservar as inúmeras técnicas e artes como também as produções que lhes correspondem.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> “[a alma] vivifica com sua presença nosso corpo terreno e mortal, ela o unifica e o sustenta, não permitindo que se dissolva ou se consuma; conduz os alimentos a cada um dos membros fazendo com que sejam distribuídos de maneira igualitária; conserva o corpo em proporção e medida, não só segundo a beleza aparente mas também segundo o crescimento e a reprodução.” “...corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo.” De Quantitate Animae I, XXXIII, 70.

<sup>161</sup> “Suba um grau acima e veja o poder da alma junto aos sentidos, em que a vida se mostra de maneira mais evidente e manifesta. (...) A alma se volta ao tato, e através dele sente e distingue o quente e o frio, o áspero e o suave, o duro e o macio, o leve e o pesado. Logo após discerne inumeráveis diferenças de gostos, odores, sons e formas ao saborear, inalar, ouvir e ver. Além disso a alma busca e se apodera de todas as coisas que são conformes à natureza do seu corpo ao mesmo tempo em se afasta e foge de todas as que são contrárias. Por certo intervalo se retira dos sentidos restaurando as forças no descanso, no qual revive em bandos as imagens das coisas que os mesmos absorvem das mais variadas maneiras, tudo através do sono e dos sonhos. Ainda se compraz frequentemente com a liberdade de movimento ao se alvoroçar e se agitar, e sem fadiga dispõe em ordem a harmonia dos membros; favorece o quanto pode a união entre os sexos, e de duas naturezas faz uma só em laços de comunidade e amor. Não somente conspira no sentido de engendrar semelhantes como também cuida de os nutrir e os defender.” “Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur. (...) Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque dijudicat. Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit; rejicit fugitque contraria. Removet se ab his sensibus certo intervallo temporum, et eorum motus quasi per quasdam ferias reparans, imagines rerum quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat, et hoc totum est somnus et somnia. Saepe etiam gestiando ac vagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum concordiam; pro copulatione sexus agit quod potest, atque in duplici natura, societate atque amore molitur unum. Fetibus non jam gignendis tantummodo, sed etiam fovendis, tuendis alendisque conspirat.” De Quantitate Animae I, XXXIII, 71.

<sup>162</sup> “É o momento agora de se elevar ao terceiro grau, exclusivo do homem. Pense nos conteúdos confiados e retidos na memória, formados não só mediante o costume das ações arraigadas mas mediante a aplicação do espírito e mediante também o conhecimento dos signos referentes a inúmeras coisas...”

Os três níveis descritos resumem a atuação bastante vasta e rica da alma em relação ao corpo. Porém, se a alma vegetativa atua somente no nível mais básico, e se a alma animal atua também no nível imediatamente acima, a alma humana não só atua no nível mais elevado como inclusive vai além. Mas se trata no caso de uma atenção voltada agora não ao corpo e já a si mesma, ou ainda ao que resta superior a si mesma. Daqui em diante Agostinho enumera do seguinte modo a ascensão lenta e contínua da alma: após atuar sobre o exterior, a alma faz retorno chegando a se reconhecer como uma natureza mais elevada frente ao universo físico. Alçada assim ao quarto nível avalia justamente cada coisa, buscando governar com retidão os trâmites sensíveis sem demorar nisso além do necessário.<sup>163</sup> No quinto nível a alma finaliza o estágio anterior se ancorando inteiramente em si mesma, sem mais cambalear face às incertezas de uma existência contingente.<sup>164</sup> Daí então se eleva ao sexto nível no qual, ao invés de dominar o passageiro, descobre o olhar interno da razão destinado a fixar o eterno; no entanto deve fortalecer o olhar ainda fraco a fim de sustentar a verdade transcendente, buscando se tornar minimamente semelhante ao mais alto objeto do conhecimento.<sup>165</sup> Por último a alma chega ao sétimo nível quando,

---

“Ergo attollere in tertium gradum, qui jam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitatum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentatum rerum innumerabilium...” De Quantitate Animae I, XXXIII, 72.

<sup>163</sup> “Daí com efeito a alma ousa se colocar à frente não só do corpo que rege enquanto parte integrante do universo mas à frente também do universo corpóreo em peso...” “Hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere...” De Quantitate Animae I, XXXIII, 73.

<sup>164</sup> “...quando a alma estiver livre de toda corrupção e purificada de todas as máculas, sustentará finalmente em si mesma a mais alta felicidade, e nunca mais temerá que lhe aconteça algo e nem se inquietará consigo. Este assim é o quinto grau: com efeito, uma coisa é atingir, outra sustentar o estado de pureza; e uma coisa de fato é a ação pela qual a alma se restaura da sujeira, em revanche outra a ação pela qual a alma não mais admite ser corrompida.” “...cum fuerit ab omni tabe anima libera maculisque diluta, tum se denique in seipsa laetissime tenet, nec omnino aliquid metuit sibi aut ulla sua causa quidquam angitur. Est ergo iste quintus gradus: aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari.” De Quantitate Animae I, XXXIII, 74.

<sup>165</sup> “A ação de querer compreender o que é verdadeiramente e no mais elevado grau equivale ao supremo olhar da alma, e não há nada melhor, mais perfeito e mais reto. Este será assim o sexto grau da ação concernente à alma: com efeito, uma coisa é ter o olhar purificado (...) já outra coisa é dirigir o olhar regular e sereno ao que deve ser visto. Os que intentam fazer isso sem antes estarem limpos e curados são expulsos pela luz da verdade.” “Sed haec actio, id est, appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste

tendo fortalecido o olhar interno da razão, fixa diretamente a verdade transcendente e não só os seus meros reflexos.<sup>166</sup>

Como conclusão, vale evocar uma das indagações centrais do *De Quantitate Animae* – o quanto a alma humana comporta – no intuito de esboçar uma resposta considerando os desenvolvimentos realizados até aqui: em primeiro lugar, referir o termo à alma não significa definir uma quantidade do corpo mas sim uma potência do espírito; em segundo lugar, e visto o que já foi dito, a alma humana certamente acessa a escala ontológica desde os níveis mais humildes até o mais elevado, atuando sobre uns mediante submissão ao outro. Portanto traz uma natureza capaz de reger o passageiro (no breve curso da existência mundana), mas sobretudo capaz de se eternizar no divino: e sem dúvida reside nisso o fim verídico e a excelência máxima da natureza humana.

## 2.4 O livre-arbítrio como causa do mal

### *O De Libero Arbitrio* – livro I

A investigação do *De Libero Arbitrio* realizada no livro I visa sobretudo considerar em detalhe o mecanismo interno da vontade humana como causa auto-determinante das ações. Embora o diálogo tenha início com a clássica questão: “*não será Deus o autor do mal?*”,<sup>167</sup> não se trata mais de conceituar cada termo buscando o acordo entre ambos mas se trata agora, posto já estarem inteiramente fechados como conceitos, de tornar os mesmos alicerces seguros no interior de onde a investigação

---

gradus actionis: aliud est enim mundari oculum ipsum animae (...) aliud jam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere. Quod qui prius volunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis...” *De Quantitate Animae* I, XXXIII, 75.

<sup>166</sup> “Além disso, o sétimo e último grau da alma consiste na mesma visão e contemplação da verdade, e já não é mais um grau e sim certa morada onde se chega através dos graus.” “Jamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque jam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur...” *De Quantitate Animae* I, XXXIII, 76.

<sup>167</sup> “...Deus non sit auctor mali?” *De Libero Arbitrio* I, I, 1.



se norteará. Por um lado o conceito referente ao sublime ser de Deus concentra todos os designativos que lhe dizem tão somente respeito: onipotente e jamais sujeito à mudança, Criador único infinitamente acima do criado, regente justíssimo do todo sem necessidade alguma de nada.<sup>168</sup> Também por outro lado o conceito de mal já se encontra inteiramente reduzido ao âmbito da ação humana; assim o sentido do termo ou qualifica o agir ou qualifica o sofrer do sujeito considerado moralmente.<sup>169</sup> Desse modo o mero delimitar dos conceitos traz consigo uma resposta à clássica questão, a saber: se a onipotência e suma bondade interditam tornar Deus o autor (direto ou indireto) do mal cometido na esfera humana, inversamente a regência justíssima do todo torna Deus o autor do mal sofrido na esfera humana.<sup>170</sup> Mas se através de ambos os conceitos a questão ganha quase de imediato uma resposta, certamente o foco da investigação se estreitará sobre o modo como a criatura incide numa má ação sem com isso acusar o Criador. Diante desse novo contexto Evódio relança mais exatamente a questão nos seguintes moldes: “*de onde vem o mal que fazemos?*”,<sup>171</sup> ao que Agostinho emenda ajuntando os limites teóricos a serem então observados:

---

<sup>168</sup> “Pois considerar Deus de modo excelente é o começo mais autêntico da piedade; mas ninguém o considerará de modo excelente se não aceitar ser ele o onipotente em parte alguma sujeito à mudança; e ainda o Criador de todos os seres essencialmente bons, aos quais é superior de modo incomensurável; ser também o regente justíssimo e autor de todas as coisas que criou sem ter sido ajudado, no ato mesmo do criar, por alguma natureza, como se não fosse auto-suficiente. É que fez tudo criando os seres do nada...” “Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque justissimum eorum omnium quae creavit; nec ulla adjutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia...” De Libero Arbitrio I, II, 5.

<sup>169</sup> “Com efeito, costumamos chamar o mal de dois modos: de um, quando dizemos que alguém fez o mal; e de outro, quando dizemos que alguém sofreu o mal.” “Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpeccum.” De Libero Arbitrio I, I, 1.

<sup>170</sup> “Mas se tu acreditas ou sabes que Deus é bom, e nem com efeito nos é permitido divergir, Deus está isento de fazer o mal: além disso, visto ser manifestamente justo, e o negar seria sacrílego, Deus deve distribuir recompensas aos bons e castigos aos maus; (...) e como ninguém sofre penas injustamente, (...) Deus é o autor, não certamente do primeiro gênero de males, mas sim do segundo.” “At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum justum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; (...) si nemo injuste poenas luit, (...) illius primi generis malorum nullo modo, hujus autem secundi auctor est Deus.” De Libero Arbitrio I, I, 1.

<sup>171</sup> “...dic mihi unde male faciamus.” De Libero Arbitrio I, II, 4.

“...todos os seres existentes têm origem em um único Deus e, no entanto, Deus não é o autor dos pecados (...) mas se os pecados vêm das criaturas que Deus criou (...) como, em um tão curto intervalo, não referir os pecados a Deus ?”<sup>172</sup>

A investigação tem assim início em alicerces já bem assentados; não cabe hesitar mais nem acerca de Deus nem acerca do mal e sim melhor entender o mecanismo das ações humanas como causa única do erro. De modo bastante veloz, a questão *não será Deus o autor do mal* tão logo cede o lugar a outra, *de onde vem o mal que fazemos*, vindo a última amarrar os diversos argumentos tecidos no livro I do *De Libero Arbitrio*. Mas ao invés de atacar frontalmente a questão da causa, Agostinho escolhe antes estudar o efeito<sup>173</sup> a fim de num segundo momento inferir aquela com maior solidez. O autor busca então evidenciar a essência comum oculta em todas as más ações como meio de estabelecer enfim a causa correspondente.

A análise do concreto, mediante enumeração de diversas ações consideradas más, fornece matéria a ser gradativamente manejada no sentido de se obter uma definição em abstrato. A tarefa consiste sobretudo em reter a essência comum de ações tais como os adultérios, os homicídios e os sacrilégios na medida onde valorativamente são *más* ações. Que característica faz todas entrarem numa mesma categoria? Na busca de uma resposta duas hipóteses se colocam sem no entanto tardarem muito a fracassar. A primeira adota um critério extrínseco conferindo valor devido à ação: ela deve ser moralmente boa ou má caso consentida ou recriminada no interior da lei humana em vigência. Mas já um raso exame evidencia a inconsistência de semelhante hipótese, assentada sobre uma inversão

---

<sup>172</sup> “...ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. (...) si peccata ex iis animabus sunt quas Deus creavit, (...) quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum.” *De Libero Arbitrio* I, II, 4.

<sup>173</sup> “Tu certamente me perguntas de onde vem o mal que fazemos; mas antes deve ser examinado em que consiste fazer o mal...” “Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere...” *De Libero Arbitrio* I, III, 6.

errônea da relação entre os termos: determinada ação é má não enquanto recriminada no interior da lei humana mas sim o contrário, quer dizer, determinada ação *enquanto má* é recriminada no interior da lei humana.<sup>174</sup> Ainda assim a moral do indivíduo baseada na verdade eterna jamais se torna modelo absoluto da lei humana regrado o fluxo dos tempos, seja em razão de visarem a fins diversos, seja em razão da última estar não raramente sujeita a falhas. Logo, tanto boas ações se tornam às vezes criminosas quanto más ações se tornam às vezes toleráveis na lei estabelecida entre os cidadãos. Portanto nem a moral do indivíduo estipula o valor à lei humana nem a lei humana estipula o valor à moral do indivíduo; mas longe da relação entre ambas se esgotar em tais considerações, ainda será adiante objeto de um detalhado estudo.

Já a segunda hipótese adota um critério intrínseco conferindo valor devido à ação: ela deve ser moralmente boa ou má caso o sujeito atuante deseje ou evite receber o mesmo em troca.<sup>175</sup> Com relação ao anterior, dado critério é sem dúvida mais consistente no sentido onde nada de outro o regula mas somente ele mesmo; fundado contudo no desejo humano se torna um tanto incerto, visto a imensa variedade e alternância do desejo abrir exceção ao critério. A título de exemplo, se um homem deseja sofrer certa subtração no intuito de cometer algo análogo, a ação decorrente não deveria ser chamada má ainda se fosse das mais cruéis; pois nesse caso o homem nada faz que também não deseje sofrer, embora a ação realizada cause grande dano. Desse modo a segunda hipótese se mostra igualmente falha em indicar a essência comum de todas as más ações.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> “Agostinho: (...) será que tu não julgas o adultério como má ação devido ao fato de não ser permitido por lei? Evódio: não é verdadeiramente o fato de não ser permitido por lei que torna o adultério uma má ação, mas antes por ser uma má ação que não é permitido por lei.” “A. (...) cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex vetat? E. Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est.” De Libero Arbitrio I, III, 6.

<sup>175</sup> “Evódio: sei que o adultério é má ação visto eu mesmo não querer o suportar em relação à minha esposa: ora, aquele que faz a um outro algo que não deseja ser feito a si mesmo age mal sem nenhuma exceção.” “E. Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem: quisquis autem alteri facit quod sibi fieri non vult, male utique facit.” De Libero Arbitrio I, III, 6.

<sup>176</sup> “Agostinho: mas e se o desejo de alguém for oferecer sua esposa à outro, sofrendo

Parece assim necessário achar um critério onde venham conjugadas as duas exigências formuladas em separado logo acima: quer dizer, onde as más ações cometidas de fato, tais como as recriminadas no interior da lei humana, se relacionem com as intenções do sujeito, quando em ocasião faz algo que ele mesmo não gostaria de sofrer. Portanto Agostinho busca estabelecer um critério onde o lado tanto extrínseco quanto intrínseco da má ação são levados em conta, ainda se reconheça somente no último o verdadeiro lugar da causa; como todavia o critério se refere antes ao caso específico do adultério, deve em seguida ser estendido à má ação em geral:

“Agostinho: assim o mal do adultério talvez esteja na paixão; mas enquanto tu buscas externamente o mal em um ato que possa ser visto, ficas em apuros. Para discernires que o mal do adultério está na paixão consideres alguém que, ainda não tendo encontrado a ocasião de cometer respectivo ato com a esposa alheia, esteja com certeza a desejar o mesmo e uma vez dada a ocasião o cometerá; nesse caso é tão culpado quanto se tivesse sido flagrado no ato em questão. Evódio: nada é tão manifesto, e vejo agora não ser necessário um longo discurso no sentido de me convenceres sobre o mesmo em relação ao homicídio, ao sacrilégio e a todos os demais pecados. Com efeito, se torna desde então claro como em todo gênero de injustiças cometidas nada de outro domina além da paixão.”<sup>177</sup>

Logo, o critério distintivo de uma má ação não está no dano cometido exteriormente mas na intenção oculta do sujeito; quando mesmo a ação não é

voluntariamente o prejuízo em troca de ter a mesma licença com relação à esposa alheia? Nesse caso não te parece acontecer mal algum? Evódio: ao contrário, me parece acontecer um grande mal. Agostinho: mas conforme a regra acima esse homem não peca: nada faz com efeito que também não queira sofrer. Cabe então a ti ajuntar uma nova regra, segundo a qual me convenças ser o adultério um mal.” “A. Quid, si cujuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiat, in cujus uxorem vicissim parem cupit habere licentiam? nihilne mali facere tibi videtur? E. Imo plurimum. A. At iste non illa regula peccat: non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde malum esse adulterium convincas.” De Libero Arbitrio I, III, 6.

<sup>177</sup> “A. Fortassis ergo libido in adulterio malum est: sed dum tu foris in ipso facto quod jam videri potest, malum quaeris, pateris angustias. Nam ut intelligas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur. E. Nihil est omnino manifestius, et jam video non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio, ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim jam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.” De Libero Arbitrio I, III, 8.

realizada, já o projeto da ação contém em si todo valor moral negativo. No entanto o critério então formulado deve satisfazer as exigências não só da ação em germe mas também da ação em ato, quer dizer, não basta afirmar num sentido único que a paixão dominante constitui raiz do mal moral mas é necessário ainda fazer a conversão, cabendo averiguar se todo mal moral ocorre devido à paixão dominante. Pois sem isso o critério falharia como a segunda hipótese, visto reduzir o mal à intenção do sujeito e não incluir o fato concretamente realizado.

Assim Agostinho não tarda em conceber uma objeção ao critério no reconhecimento de duas tendências, e não uma só, guiando a relação entre sujeito e objeto: ou o sujeito almeja conquistar o objeto devido à paixão ou o sujeito almeja afastar o objeto devido ao medo; ora, desse modo a ação má teria origem não só em uma tendência mas também em outra, fato suficiente no sentido de colocar abaixo o critério examinado. Pois na suposição de alguém causar dano a outrem em função do medo (quando por exemplo mata um homem), não estaria cometendo nada iníquo segundo o critério vigente já que não age mediante o império da paixão.<sup>178</sup> Novamente aqui as exigências não se encontram conjugadas, visto o critério definir o mal moral como refratário ao sujeito sem então conseguir abranger as funestas consequências exteriores que sucedem.

A menos no entanto que se faça uma correção introduzida com acerto por Evódio: *“aquele que temendo mata um homem, deseja seguramente viver sem temor.”*<sup>179</sup> Ou seja, o interlocutor de Agostinho sugere reduzir o temor (e de modo geral isso se estenderia aos demais sentimentos) à esfera mais anterior do desejo. Pois

---

<sup>178</sup> “Agostinho: mas e se alguém tiver matado um homem movido não com o desejo de obter algo mas temendo que lhe aconteça um mal? Não será ele homicida?” “A. Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicujus rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?” De Libero Arbitrio I, IV, 9.

<sup>179</sup> “...nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere.” De Libero Arbitrio I, IV, 9.

a atitude de um sujeito ante a determinado objeto jamais se esclarece senão quando inserida numa instância maior de onde retira o sentido: assim todas as tendências conduzindo à ação seriam derivações do desejo, e o temor então se explicaria como a consciência ou de não obter ou de vir a ficar sem o objeto *desejado*. Uma vez feita a correção o critério continua valendo, a saber, toda má ação ocorre devido à paixão dominante estando subsumido aí os demais sentimentos.

Mas se dessa forma a correção resolve um problema, não deixa de suscitar outro exatamente inverso. Utilizando ainda o exemplo acima, quando alguém mata um homem por temor – e, em caráter último, por desejo de viver sem temor – não comete ação má motivado no entanto com intenção boa? Pois se a ação mesma tem o valor de má à medida que exclusivamente obedece o comando do desejo, não cabe todavia recriminar o desejo em si conveniente de viver sem temor. O critério se mostra então insuficiente no sentido inverso, quer dizer, acusa o mal moral nas ações externamente consumadas sem conseguir abranger agora a intenção oculta do sujeito; logo condena somente o lado extrínseco mas falha em condenar juntamente o lado intrínseco de uma certa ação. Assim dado critério conduziria ao absurdo ou de incriminar uma ação e inocentar a intenção que lhe dirige ou de forçosamente inocentar a ambas.<sup>180</sup>

Vale enfim insistir na definição do mal moral enquanto paixão guiando as intenções e as ações humanas? Certamente a definição funciona em grande medida, e no caso então talvez baste considerar o problema acima mencionado como sendo

---

<sup>180</sup> “...com efeito, deseja certamente um bem quem deseja uma vida isenta de temor, e em razão disso esse desejo não deve ser censurado; de modo contrário, como não censuráramos os que amam o bem? Portanto, somos obrigados a convir que existem casos de homicídio onde não se pode encontrar o domínio nocivo da paixão; e a definição acima, a saber, a de que todos os pecados são maus enquanto a paixão domina, será falsa; ou então [se for verdadeira] haveriam casos de homicídio que não seriam pecados.” “...certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio reperiri; falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint, libido dominatur; aut erit aliquod homicidium, quod possit non esse peccatum.” De Libero Arbitrio I, IV, 9.

mais de forma que na verdade de fundo. Analisando melhor, se a intenção de viver sem temor é mesmo conveniente, formulada contudo nesses moldes resta ainda um tanto vaga; pois assim como todos desejam ser felizes, assim também todos desejam viver sem temor, mas tais intenções por si só não conferem valor moral às ações decorrentes, sendo necessário além disso resguardar uma certa classe de objetos como único meio correto de chegar ao fim desejado. Em outros termos, se a intenção de viver sem temor é unânime já a conduta assumida em vista de satisfazer a mesma se manifesta de duas maneiras contrárias entre si: uma boa se norteando aos objetos eternos e imutáveis – tão somente dignos de oferecer uma vida sem temor devido ao fato de não serem retirados a contragosto do sujeito – e outra má se norteando aos objetos passageiros e mutáveis – indignos de oferecer uma vida sem temor devido ao fato de serem retirados a contragosto do sujeito.

“Pois desejar viver sem temor não é exclusivo dos homens bons visto também se estender a todos os homens maus: mas o que na verdade interessa é que os bons buscam realizar o desejo desviando o amor das coisas as quais não podem possuir sem o perigo de perder; enquanto os maus se inclinam a tais coisas no intuito de fruí-las com segurança, tentando afastar quaisquer impedimentos.”<sup>181</sup>

O longo exame feito acima estabelece com força a definição do mal moral enquanto paixão guiando as intenções e as ações humanas, notando se tratar de uma paixão fixamente focada sobre os objetos temporais e mutáveis. Portanto Agostinho obtém, mediante a investigação concreta de algumas ações consideradas más tais como os adultérios e os homicídios, a essência comum oculta em todas. Conforme um critério teórico bastante nítido – que classe de objetos norteia a ação – se delinea em termos morais não só a má como também a boa conduta; no entanto se

---

<sup>181</sup> “Cupere namque sine metu vivere, non tantum bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab iis rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removere impedimenta conantur...” De Libero Arbitrio I, IV, 10.

teoricamente ao menos o critério nada tem de ambíguo, já em certas situações correntes não se mostra tão fácil discernir o valor das alternativas a seguir. Quando alguém assim sofre ataque violento, deve reagir em legítima defesa causando mesmo a morte do agressor? O ímpeto em resguardar nossa vida ou integridade física à custa contudo de ferir uma outra se caracteriza como má ação?

Manifestamente sim, uma vez aceita a definição do mal moral enquanto paixão (focada no passageiro) guiando as intenções e as ações humanas; com efeito, quem busca resguardar sua vida ou integridade física à custa de ferir uma outra demonstra ter se apegado em excesso a bens que lhe são a contragosto retirados.<sup>182</sup> Mas desse modo surge então um certo dilema: algumas atitudes, como agir em legítima defesa, são condenáveis segundo a lei moral e absolvidas segundo a lei civil, e assim talvez uma só mereça o título de justa.<sup>183</sup> Porém não se trata absolutamente aqui de eleger o certo e o errado, já que cada conjunto de leis tem valor na medida onde consegue mais ou menos atingir o fim desejado. Ora, a lei moral estabelece como fim a elevação do indivíduo mediante o alto exercício da razão; e a lei civil estabelece como fim regular o convívio entre muitos mantendo a ordem na sociedade. Logo a diferença dos fins reflete na adoção específica dos meios. No caso da moral relacionada ao indivíduo não faz sentido encarecer bens passageiros como a vida mundana ou a integridade física. Mas no caso da conduta relacionada ao cidadão não faz sentido inibir um mal menor na iminência de ocorrer um mal maior. Portanto o

---

<sup>182</sup> “Evódio: como eu posso julgar estarem isentos de paixão os que combatem a favor desses bens [a vida, a liberdade, o pudor] sujeitos a serem perdidos contra a nossa vontade? Ou se não estão sujeitos a serem perdidos contra a nossa vontade, porque seria necessário chegar ao ponto de matar um homem a favor desses bens?” “E. Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus digladiantur, quas possunt amittere inviti: aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?” De Libero Arbitrio I, V, 11.

<sup>183</sup> “Agostinho: em consequência não é justa a lei que concede ao viajante matar o ladrão com o objetivo de não ser ele mesmo morto; ou ainda a lei que concede a um homem ou a uma mulher que violentamente sofrem um atentado ao pudor, quando um agressor se lança sobre eles, de o exterminarem caso consigam.” “A. Non ergo lex justa est, quae dat potestatem vel viatori ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat; vel cuiquam viro aut feminae ut violenter sibi stupratorem irruentem ante illatum stuprum, si possit, interimat.” De Libero Arbitrio I, V, 11.



dilema reside em decidir, nas situações onde as duas leis exibem um certo antagonismo, o melhor caminho a tomar conforme as tendências mais caras do sujeito.<sup>184</sup>

Agora se coloca novamente a ocasião de considerar em maior detalhe a relação da lei moral tendo base na verdade eterna com a lei civil tendo base na realidade temporal. Antes de mais nada, a última busca organizar a comunhão entre os homens de maneira justa; e já que molda seres contingentes e sujeitos a variações diversas ela deve mutuamente se moldar em acordo ao objeto. Assim, numa associação onde os indivíduos visam o bem comum, será justa a lei que delega a todos a escolha dos governantes; mas numa associação onde os indivíduos visam cada um o bem de si mesmos, será justa a lei que delega tão só a alguns homens ainda sensatos a escolha dos governantes. Quando se trata então dos seres contingentes e sujeitos a variações diversas não há uma lei civil justa em absoluto, mas sim leis contrárias são igualmente justas *segundo* as circunstâncias.

Desse modo a lei instituída no tempo sofre mudanças contínuas atendendo as exigências do objeto que rege; não obstante guarda como fundamento último a lei eterna à medida que busca se manter justa sob as mais variadas manifestações. Quer

---

<sup>184</sup> “Evódio: vejo em todo caso a lei estar defendida o suficiente de uma acusação semelhante tendo permitido, ao povo a quem governa, cometer males menores para evitar outros ainda maiores. (...) Mas uma vez sendo a lei desculpada, não vejo como tais homens poderiam ser eles mesmos desculpados (...) Pois ficam livres no sentido de não matar alguém a favor desses bens sujeitos a serem perdidos contra a nossa vontade, os quais então não deveriam amar. Quanto à vida, há talvez quem duvide se de maneira alguma nos é retirada quando morre este corpo: mas se nos é retirada não deve ser tão estimada; e se não nos é retirada nada se tem a temer. Quanto ao pudor, quem na verdade duvidaria estar situado na própria alma sendo ele uma virtude? De onde se segue que nem através de um violento ataque nos será arrebatado. (...) Me parece assim que a lei escrita para governar o povo autoriza com razão atos que a providência divina pune.” “E. Legem quidem satis video esse munitam contra hujuscemodi accusationem, quae in eo populo quem regit, minoribus malefactis ne majora committerentur, dedit licentiam. (...) Sed illi homines lege inculcata, quomodo inculpati queant esse, non video (...) Liberum eis itaque est neminem necare pro iis rebus quas inviti possunt amittere, et ob hoc amare non debent. De vita enim fortasse cuipiam sit dubium, utrum animae nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur: sed si auferri potest, contemnenda est; si non potest, nihil metuendum. De pudicitia vero quis dubitaverit, quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem virtus est? unde a violento stupratore eripi nec ipsa potest. (...) Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare.” De Libero Arbitrio I, V, 12-13.

dizer, embora mude com frequência, busca imitar a rigidez da lei eterna em tudo idêntica a si mesma; assim consegue ser justa em determinado contexto somente como imitação da forma absolutamente justa.<sup>185</sup> No momento basta estabelecer semelhante distinção, sucinta mas também esclarecedora, entre as duas leis; já logo à frente ela será evocada em relação direta com o livre-arbítrio da vontade humana.

---

Uma vez firmada a definição do mal moral mediante análise não ainda da causa mesma mas dos consequentes efeitos – “*Tu certamente me perguntas de onde vem o mal que fazemos; mas antes deve ser examinado em que consiste fazer o mal..*”<sup>186</sup> – Agostinho vai se concentrar agora na análise da natureza humana visando mostrar como *ontologicamente* se torna causa do mal moral. A tarefa em questão reflete uma exigência devido ao fato de no bloco anterior o mal significar sobretudo o desajuste entre fim e meios: ante o desejo de viver sem medo, o homem não obstante se esforça em conservar objetos passageiros e mutáveis que tão somente inviabilizam a satisfação do desejo. Já no outro extremo o bem significa sobretudo o ajuste entre fim e meios: ante o desejo de viver sem medo, o homem se esforça em conservar objetos eternos e imutáveis que tão somente viabilizam a satisfação do desejo. Portanto o valor da conduta humana é medido em termos de adequação entre um certo fim e os respectivos meios.

Contudo assim o mal moral não se determina em relação ao sujeito mas unicamente em relação ao objeto. Visto a natureza humana ser a união de um corpo a uma alma, interage necessariamente com objetos passageiros e mutáveis como

---

<sup>185</sup> “...na lei temporal nada existe de justo e legítimo que os homens não tenham derivado da lei eterna: pois se às vezes o povo recebe justamente o direito de eleger governantes e outras vezes ao inverso não recebe justamente o mesmo direito, essa mudança sofrida no tempo se mantém justa enquanto tem origem na eternidade, conforme a qual sempre é justo que um povo digno receba o direito de escolha e que um povo leviano não o receba...” “...illa temporali nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore juste honores dedit, quodam rursus juste non dedit; haec vicissitudo temporalis ut justa esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper justum est gravem populum honores dare, levem non dare...” De Libero Arbitrio I, VI, 15.

<sup>186</sup> “Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere...” De Libero Arbitrio I, III, 6.

também com objetos eternos e imutáveis. Desse modo não seria absurdo concluir o seguinte: elegendo os primeiros, o homem erra somente na medida onde não ajusta os meios ao fim mas de resto obedece em tudo a natureza que lhe compete. Logo cabe entender como, na ânsia das coisas efêmeras, o homem não só erra escolhendo meios ineficientes ante o desejo de viver sem medo e sim erra mais gravemente ainda negligenciando a ordem correta da natureza que lhe compete.

Nesse sentido Agostinho direciona a investigação no anúncio do caminho a ser trilhado: *“Prossigamos agora e vejamos como o homem está melhor ordenado em si mesmo.”*<sup>187</sup> Mas aqui também a questão requer uma abordagem indireta, quer dizer, saber como o homem está ordenado em si mesmo coloca a questão mais anterior de saber como o homem está ordenado na hierarquia do ser. Ora, somente inserido no conjunto o homem ganha contornos nitidamente singulares mediante comparação com as demais criaturas; se torna então manifesta a diferença constitutiva que lhe confere caráter específico.

Considerado no conjunto da criação, o homem sem dúvida carrega muitos traços em comum com as mais diversas formas de existência: assim como a vida vegetativa, busca o alimento, cresce, gera e se fortalece; assim como a vida animal, atinge o mundo exterior através dos cinco sentidos basicamente na tentativa de manter o conforto e evitar o desconforto físico. Só que apesar dos traços em comum, o homem não se coloca lado a lado mas exerce absoluto domínio sobre todos os demais seres inseridos no conjunto da criação. Ao que se deve então atribuir a chance de exercer tão ilimitado domínio? Por certo nem aos atributos corpóreos, visto o homem se mostrar inferior a vários outros seres sob semelhante aspecto, e nem ao princípio animante, visto o homem se mostrar igual a vários outros seres dotados

---

<sup>187</sup> “Age nunc, videamus, homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus...” De Libero Arbitrio I, VII, 16.

também de sentidos.<sup>188</sup> Convém enfim atribuir a chance de exercer tão ilimitado domínio ao uso exclusivo da razão no sentido de ser a consciência não só dos níveis mais elementares que lhe dão sustento – tais como a existência e a vida – mas sobretudo consciência de si mesma. Assim ao invés do homem meramente viver, obtém através da razão a *ciência* de viver e, em última instância, a ciência de ter ciência. Portanto a razão, caracterizada desse modo como um movimento reflexivo, torna o homem capaz de agir no mundo segundo um cálculo ou uma deliberação; então ele consegue exercer imenso domínio sobre a natureza, revertendo tudo a seu favor.<sup>189</sup>

Em resumo, o homem está ordenado na hierarquia do ser quando rege as demais criaturas mediante a razão, tendo no entanto o cuidado de jamais desrespeitar a magnífica obra do Criador. Daí esclarecida a questão mais anterior, cabe agora retomar a importantíssima questão de saber como o homem está ordenado em si mesmo. Ora, se conforme o estabelecido acima a razão consiste no melhor do homem, não é difícil vislumbrar a necessidade de lhe submeter tanto as inclinações corpóreas quanto as paixões anímicas como única forma de estar ordenado em si

---

<sup>188</sup> “Com efeito, vemos que possuímos muitas coisas em comum não só com os animais mas também com as árvores e as plantas: ingerir o alimento do corpo, crescer, gerar, fortificar-se. (...) Vemos claramente também e concordamos quanto ao fato que os animais podem sentir as coisas corpóreas mediante a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato e mesmo de maneira mais penetrante e em maior extensão que nós. Considera ainda a força, robustez e solidez dos membros como também a rapidez e facilidade do movimento corpóreo, em relação ao que ultrapassamos alguns, somos iguais a outros, e além disso somos vencidos por vários. Ainda assim possuímos em comum com os animais o mesmo gênero de natureza: vide a busca em atingir as satisfações como em evitar as perturbações do corpo enquanto característica de toda vida animal.” “Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia: namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere (...) videre autem atque audire, et olfactu, gustu, tactu corporalia sentire posse bestias, et acius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde vires et valentiam firmitatemque membrorum, et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum belluis: jam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est.” De Libero Arbitrio I, VIII, 18.

<sup>189</sup> “...o que constitui a excelência do homem, visto que animal algum consegue exercer comando sobre ele enquanto ele mesmo consegue exercer comando sobre muitos? Por acaso não seria aquilo comumente chamado de razão ou de inteligência?” “...quaenam res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est quae ratio vel intelligentia dici solet?” De Libero Arbitrio I, VII, 16.

mesmo.<sup>190</sup> Assim não só na relação ao conjunto mas também na relação consigo o homem tem o dever de dominar os traços reconhecidos em comum com os demais seres; à medida então que lhe agrada faz a razão atuar ou num único âmbito ou efetivamente nos dois: num único ao exercer domínio sobre o mundo externo mas não sobre si mesmo, negligenciando a ordem correta da natureza que lhe compete. Ganha desse modo o nome de *stultus*. Nos dois ao exercer domínio sobre o mundo externo *enquanto consequência* do domínio sobre si mesmo, observando a ordem correta da natureza que lhe compete. Ganha desse modo o nome de *sapiens*.

“...com efeito os homens fazem certas coisas que não poderiam fazer caso lhes faltasse a mente; contudo mesmo assim não é a mente o elemento que domina. Portanto tais homens são estultos, sendo bem estabelecido que o domínio da mente condiz unicamente aos sábios.”<sup>191</sup>

A diferença entre o *stultus* e o *sapiens* deve ser ainda sublinhada no sentido de fechar os homens em duas classes contrárias: uma majoritária, onde os homens fazem a razão servir não ao uso legítimo mas ao abuso sem freios do mundo exterior, buscando somente satisfazer as exigências físicas e os anseios emocionais; e outra minoritária, onde os homens fazem a razão servir não ao abuso sem freios mas ao uso legítimo do mundo exterior, domando com maestria as exigências físicas e os anseios emocionais. Não obstante há um grande desequilíbrio numérico entre ambas as classes, de onde ocorre indagar o motivo de tantos homens se tornarem inteiramente solícitos aos níveis inferiores do eu quando lhes caberia assumir o comando. Quem sabe algum fator externo acaso não force os homens a agir dessa maneira? Ora, mas com efeito nenhum outro ser forçaria logicamente o homem a

---

<sup>190</sup> “Agostinho: assim quando a razão, mente ou espírito dirige os movimentos irracionais da alma, vai de si ser esse o elemento dominante no homem.” “A. Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine...” De Libero Arbitrio I, VIII, 18.

<sup>191</sup> “...agunt enim talia, quae agi sine mente non possent: non tamen regnat; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est.” De Libero Arbitrio I, IX, 19.

inverter a ordem correta da natureza que lhe compete: nem o situado abaixo – toda gama de corpos, de vida animal e também homens ainda mais embrutecidos – já que estão ou necessariamente contidos em limites mais estreitos da natureza ou, no caso dos homens, imobilizados na exata medida onde ficam afastados da verdade eterna; nem o situado na mesma altura – homens num estado semelhante – já que se estabelece uma relação igualitária entre ambos os lados, e nada assim sobressai em um capaz de subjugar o outro; e nem o situado acima – homens sábios e no grau último a Sabedoria em si – já que tais homens não acolhem sentimentos vis como a inveja ou a cega ânsia de dominar e são tanto mais elevados quanto mais se conformam às virtudes. No tocante à Sabedoria em si, visto ser essencialmente a fonte de toda justiça, jamais agiria em mínimo desacordo consigo mesma. Da análise até o momento realizada Agostinho extrai enfim a seguinte conclusão:

“...pois quando a mente em posse da virtude domina como deve, nem um ser semelhante, nem um ser superior a torna escrava da paixão por causa da justiça que lhes é inerente; ora, menos ainda um ser inferior poderia fazer o mesmo por causa da fraqueza que lhe é inerente, como nos mostram as conclusões já estabelecidas; assim, nada de outro faz a mente aliada da paixão senão a própria vontade e o livre-arbítrio.”<sup>192</sup>

Logo, nenhuma natureza externa e menos ainda a natureza constitutiva do homem levam forçosamente o mesmo a se tornar escravo do inferior; se o fato acontece, não é devido a alguma forma de constrangimento mas somente à autodeterminação absoluta do livre-arbítrio. Desse modo a questão enunciada no início: *de onde vem o mal que fazemos* – acha agora a resposta mediante o tratamento de uma segunda questão, a saber, *como o homem está ordenado em si mesmo*. A

---

<sup>192</sup> “...quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter justitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.” De Libero Arbitrio I, XI, 21.

investigação da natureza humana estabelece claramente o livre-arbítrio da vontade como causa única e exclusiva do mal; além disso, determina também o mal não só em relação ao objeto, no sentido do desajuste entre fim e meios, mas sobretudo em relação ao sujeito, no sentido da negligência ante a ordem correta da natureza que lhe compete. Ora, se o homem voluntariamente escolhe meios ineficientes visando o fim de viver sem medo e, ainda o mais grave, voluntariamente escolhe inverter a ordem correta da natureza que lhe compete, deve então arcar com as consequências de tais atos: somente à medida que são livres há razão de merecerem tanto recompensas quanto castigos. Mas o homem imerso no mundo dos sentidos já não sofre o castigo imediato de muitas vezes aderir à mentira no lugar da verdade e de ficar dilacerado em meio ao assalto dos mais diversos sentimentos?<sup>193</sup> Portanto, sendo o castigo quase inerente à escolha, o homem nada sofre injustamente, visto ter de certo modo escolhido sofrer.

---

Considerado agora o movimento acima, cabe notar como o desfecho dado à causa do mal levou não obstante ao seguinte impasse: se de um lado ninguém duvida que todos os homens desejam viver sem temor ou, ainda, desejam ser felizes, de outro lado se deve admitir com força, em acordo ao já estabelecido, que a grande maioria dos homens voluntariamente escolhe sofrer os graves castigos embutidos nas ações morais cometidas. Ora, como conciliar então ambas as afirmações, sustentando

---

<sup>193</sup> “Por acaso deve ser considerado pouco o castigo da mente ao sofrer o domínio do desejo, ser despojada da magnificência da virtude, ser arrastada no sentido contrário se tornando fraca e indigente? Em um momento, aprovar o falso no lugar do verdadeiro; em outro, tomar a defesa de algo para tão logo após reprovar o que era antes aprovado e, como se não fosse o bastante, ainda se lançar em novos erros; (...) nesse entremeio, sente o descontrolo de estar sob o império tirânico do desejo a perturbar a alma e a vida humana com as mais diversas e hostis tempestades...” “Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliaturque virtutis opulentia, per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris approbantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probavisset, et nihilominus in alia falsa irruentem; (...) cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat, et variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet...” De Libero Arbitrio I, XI, 22.

a um só tempo que os homens desejam ser felizes e voluntariamente escolhem sofrer?<sup>194</sup>

Mais uma vez se trata de fazer a distinção entre duas relações, uma em que os homens se remetem ao fim e outra em que os homens se remetem aos meios. Quanto ao fim os homens são unânimes na busca de ser feliz, já quanto aos meios os homens divergem sobre os objetos unicamente dignos a realizar o fim determinado. Assim, se todos desejam atingir a mesma coisa ao menos segundo a forma, no entanto quase todos erram escolhendo concretamente objetos passageiros e mutáveis como dignos a oferecerem uma autêntica felicidade. Dessa maneira adotam meios contrários em vista do fim determinado, bem reconhecido que tais objetos nos são tanto concedidos quanto retirados a favor ou contra a nossa vontade; ao invés então de tornarem o homem feliz somente geram sentimentos ou de ânsia e frustração, à medida que restam como guarda do desejo e não ainda da conquista, ou de medo contínuo, à medida que restam como guarda da conquista jamais obtida entretanto com a mínima segurança. Portanto se acha um modo de conciliar ambas as afirmações, sustentando a um só tempo que os homens desejam ser felizes (em relação ao fim) e voluntariamente escolhem sofrer (em relação à adoção errada dos meios).

Por efeito, o valor moral conferido à vontade e às ações decorrentes não deverá ter como parâmetro o fim mas unicamente os meios: uma e outra não serão chamadas boas ou más devido ao mero fato de colocarem a felicidade no horizonte; mas uma e outra serão chamadas boas ou más devido ao decisivo fato de elegerem objetos eternos e imutáveis ou passageiros e mutáveis como dignos a oferecerem uma

---

<sup>194</sup> “De fato, como através da vontade alguém suporta levar uma vida de miséria quando em verdade ninguém quer viver miseravelmente? E como, se através da vontade o homem atinge vida feliz, são muitos os miseráveis embora todos queiram ser felizes?” “Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint?” De Libero Arbitrio I, XIV, 30.



autêntica felicidade. Assim a boa vontade não escolhe só o fim mas sobretudo os meios corretos em vista do fim; e a má vontade também não escolhe só o fim mas sobretudo os meios equívocos em vista do fim.

Mas como traduzir ambas as vontades em estilos de vida? Seguindo linhas gerais, a boa vontade atua conforme certas regras norteadoras, colocando a cada vez os bens eternos acima dos bens terrenos e usando além disso os últimos somente na medida do estritamente necessário, sem se alongar em demasia no comércio junto ao inferior. Para tanto, exerce as virtudes como modalidades já logicamente inclusas em si mesma: enquanto corretamente discerne o objeto tanto a ser buscado quanto a ser evitado, exerce a virtude da prudência; enquanto consegue não se deixar abater em frente aos mais diversos infortúnios, exerce a virtude da força; enquanto freia os impulsos acarretando em ações vergonhosas, exerce a virtude da temperança; e enquanto observa o que pertence de direito a cada um, exerce a virtude da justiça.<sup>195</sup>

Assim, o fato da boa vontade se lançar no eterno como único meio de ser feliz em nada retira a necessidade de assumir uma conduta bem delineada com relação ao passageiro, onde atua quase sem nenhum descanso. Ora, na condição

---

<sup>195</sup> “Agostinho: [Considera] alguém tendo assim a boa vontade, da qual já falamos longamente sobre a excelência (...) Acaso nós poderíamos duvidar que essa pessoa se oporá a todas as coisas que são inimigas desse único bem? Evódio: é inteiramente necessário que assim seja. Agostinho: julgaremos que lhe faltaria a prudência, ela que reconhece o dever não só de desejar esse bem mas também de evitar as coisas inimigas? (...) Mas por que não lhe atribuiríamos ainda a força? Pois sem a força não teria como deixar de amar ou de estimar em excesso todas as coisas que não estão sob nosso poder. (...) Mas visto não amar tais coisas, não lastima caso sejam perdidas, desprezando-as inteiramente (...) Vê ainda se acaso poderíamos lhe negar a temperança, sendo essa a virtude que coíbe as paixões. Ora, o que é tão inimiga da boa vontade quanto as paixões? De onde tu discernes com certeza que, através da temperança, quem ama sua boa vontade resiste e se opõe de todos os modos às paixões (...) Resta a justiça mas, como a mesma faltaria a essa pessoa, de fato não o vejo. Com efeito, quem honra sua boa vontade e, como foi dito, não cede às coisas inimigas, não pode querer mal a ninguém.” “A. Quisquis ergo bonam habens voluntatem, de cujus excellentia jam diu loquimur (...) num dubitare poterimus istum adversari rebus omnibus, quae huic uni bono inimicae sunt? E. Necesse est omnino ut adversetur. A. Nullane hunc putamus praeditum esse prudentia, qui hoc bonum appetendum, et vitanda ea quae huic inimica sunt videt? (...) sed cur non huic etiam fortitudinem tribuamus? Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest. (...) Cum autem non amat haec, non dolet amissa, et omnino contemnit; (...) Vide jam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit virtus quae libidines cohibet. Quid autem tam inimicum bonae voluntati est quam libido? Ex quo profecto intelligis istum bonae voluntatis suae amatorem resistere omni modo, atque adversari libidinibus (...) Justitia restat, quae quomodo desit huic homini, non sane video. Qui enim habet et diligit voluntatem bonam, et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimicae sunt, male cuiquam velle non potest.” De Libero Arbitrio I, XIII, 27.

mesma de continuamente visar o objeto que lhe é mais caro, a boa vontade não deve criar fortes laços com as demais coisas, evitando enfim se absorver nos assuntos mundanos e não mais conseguir se elevar. Nesse sentido não consiste somente na escolha acertada dos meios mas inclui também o modo como dada escolha reflete na organização da vida corrente; logo, se a boa vontade significa antes de tudo a busca dos bens eternos, em implicação também significa o transcorrer de uma conduta reta e honesta no manejo dos bens terrenos. O cuidado em resguardar o objeto transcendente coloca a exigência de manter uma certa atitude de domínio com o mundo ao redor.

Inversamente a má vontade não atua conforme certas regras norteadoras mas oscila à mercê dos acontecimentos, buscando a cada vez fruir sem limites dos bens terrenos num longo comércio junto ao inferior. Assim não tem a iniciativa de controlar, o quanto seja capaz, as situações externas que diretamente lhe afetam, sem então oferecer muita resistência aos golpes do acaso. Ao invés de exercer uma ação ordenadora mediante as virtudes, resta imobilizada no interior de um círculo vicioso: não chega corretamente a discernir o objeto nem a ser buscado nem a ser evitado ou, se chega a discernir, de forma alguma segue em acordo; quase sem exceção se deixa abater frente ao mais diversos infortúnios; não freia os impulsos acarretando em ações vergonhosas como também não observa o que pertence de direito a cada um.

Em termos formais, a diferença entre ambas as vontades reside na escolha dos meios frente a determinado fim; mas antes ainda de assumir valor moral conforme ao objeto instituído em meio, a vontade se caracteriza como um movimento inteiramente autônomo na realização de si mesmo: sem limites, decide tanto sobre o querer quanto sobre o não querer algo. Todavia na medida onde escolhe com máxima liberdade querer certo objeto, a vontade também escolhe ou continuar sendo

suficiente ou então se tornar refém das circunstâncias alheias; num caso escolhe querer o eterno, bastando o querer a si mesmo no sentido de garantir a aquisição do objeto, e noutro caso escolhe querer o passageiro, não bastando o querer a si mesmo no sentido de garantir a aquisição do objeto.<sup>196</sup> Portanto a vontade tanto escolhe ser boa – ao querer o objeto digno não só de conferir a felicidade mas sobretudo de manter a ordem correta da natureza que lhe compete – quanto escolhe ser má – ao querer o objeto indigno não só de conferir a felicidade mas sobretudo de manter a ordem correta da natureza que lhe compete. Assim merece colher os frutos de ambas as escolhas, a saber, as recompensas de um lado e os castigos de outro.

“...os homens merecem uma vida feliz segundo a vontade, e também merecem uma vida de miséria segundo a vontade (...) Acaso isso não acontece devido ao fato de ser uma coisa querer viver bem ou mal, e outra coisa merecer o resultado vindo de uma boa ou de uma má vontade? Pois os que são felizes – daí é necessário que sejam também bons - não são felizes somente porque quiseram ser felizes, visto que os maus querem exatamente o mesmo; mas sim porque quiseram viver retamente, algo que os maus não querem. Logo não se deve admirar que os homens miseráveis não atinjam o que querem, isto é, vida feliz. Pois não querem igualmente o que lhe acompanha e sem o que ninguém se torna digno de alcançá-la, no caso viver retamente. Com efeito a lei eterna, em direção ao que já é tempo de voltarmos nossa consideração, estabeleceu de maneira sólida e imutável o seguinte: o mérito está na vontade; assim, a felicidade e a miséria serão a recompensa e o castigo da vontade.”<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> “O que com efeito se situa mais na vontade do que a mesma vontade? (...) Sem dúvida, um homem se julgaria bastante miserável caso viesse a perder o seu glorioso renome, vastas riquezas e bens corporais de toda sorte; mas tu não o julgarás muito mais miserável no caso em que, embora tivesse todos os referidos bens em abundância, neles se fixasse? Pois estaria não somente sujeito a perder facilmente tais bens mas também a não os obter quando quisesse ao passo que, se lhe falta a boa vontade, bem tão grande que nem sequer cabe comparar aos demais, o querer basta no sentido de lhe conferir a mesma boa vontade.” “Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est? (...) Itaque cum se ipse miserrimum judicet, si amiserit gloriosam famam, ingentes opes, et quaelibet corporis bona; tu eum non miserrimum judicabis, etiamsi talibus abundet omnibus, cum iis inhaeret quae amittere facillime potest, neque dum vult habet, caret autem bona voluntate, quae nec comparanda est cum istis, et cum sit tam magnum bonum, velle solum opus est, ut habeatur?” De Libero Arbitrio I, XIII, 26.

<sup>197</sup> “...voluntate illam mereri homines, voluntate etiam miseram (...) An eo evenit, quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam vel malam voluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est, beatam vitam. Illud enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. Hoc enim aeterna lex illa, ad cujus considerationem redire jam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit; in beatitudine autem et

O direcionamento da vontade separa os homens em duas classes diversas segundo não só a natureza do objeto escolhido mas segundo também a natureza da lei observada. Quando o homem busca o objeto ajustado ao fim último da felicidade, segue com efeito os ditames da lei eterna; já quando busca objetos avessos ao fim último da felicidade, negligencia com efeito os mencionados ditames devendo forçosamente então tolerar aqueles convencionados na lei temporal. Logo, enquanto um manifesta a necessidade única de restar submisso à lei eterna – visto a mesma exigir uma conduta reta e honesta no manejo dos bens terrenos – outro, sem no entanto conseguir se subtrair às graves consequências de não lhe conferir crédito, manifesta a necessidade ainda de restar submisso à lei temporal.<sup>198</sup> Pois como ama fixamente os bens terrenos figura certa ameaça ao bom convívio em sociedade, devendo ser freado à medida que venha causar danos à ordem estabelecida.

Ora, se a lei eterna comanda aos homens não amar os bens terrenos além do conveniente, a lei temporal já assume como certa a transgressão evitando somente não colocar em risco a manutenção da sociedade devido à cega ânsia dos homens em obter ou ainda em conservar tais bens. Assim, longe de encaminhar o indivíduo a uma conduta moralmente correta, se estende tão só a negativamente regular as relações entre todos no uso das mais variadas sanções. Portanto o homem voluntariamente submisso à lei eterna não tem necessidade da lei temporal dado fazer bom uso dos bens terrenos, todavia o homem voluntariamente afastado da lei eterna tem inteira necessidade da lei temporal dado fazer mau uso dos bens terrenos.<sup>199</sup>

---

miseria praemium atque supplicium.” De Libero Arbitrio I, XIV, 30.

<sup>198</sup> “...os que se submetem à lei temporal não podem contudo se ver livres da lei eterna; como dissemos, da última deriva todas as coisas que são justas e que são mudadas com justiça. Já quanto aos que se fixam na lei eterna com a boa vontade, estes não têm necessidade da lei temporal.” “...eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quae justa sunt, justequae variantur, exprimi diximus: eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere...” De Libero Arbitrio I, XV, 31.

<sup>199</sup> “...a lei eterna ordena afastar o amor das coisas passageiras e o converter com pureza às coisas

---

As duas questões colocadas no início: *de onde vem o mal que fazemos*, oferecendo antes ocasião de investigar *em que consiste fazer o mal*, foram ambas resolvidas no decorrer do livro I. Após longo exame, Agostinho evidencia a essência comum de todas as más ações enquanto paixão arraigada nos objetos temporais e mutáveis. Sem deixar de confirmar o já estabelecido, o autor busca agora mostrar a mesma coisa assumindo no entanto uma ótica distinta: ao invés de somente reforçar o caráter passivo da má ação, imobilizada com o assalto dos sentidos e das mais diversas emoções, reforça sobretudo agora o caráter voluntário da má ação, imobilizada com o assalto dos sentidos e das mais diversas emoções como consequência do abandono ao eterno.<sup>200</sup> Uma vez assim resolvido *em que consiste fazer o mal*, Agostinho enfim evidencia num segundo momento ser unicamente o livre-arbítrio da vontade humana a causa *de onde vem o mal que fazemos*.

---

imutáveis (...) Além disso, o que tu crês ordenar a lei temporal senão que esses bens inseridos no tempo possam ser chamados nossos, mas de forma entretanto que os homens – os quais se fixam em tais bens através do desejo – o possuam com justiça, sendo assim conservada a paz e a ordem na sociedade humana? (...) Com efeito, basta ver que o alcance da lei temporal não vai além de castigar, mediante supressão ou retirada de tais bens, os que a infringem (...) Porém nada faz contra o pecado de serem amados esses bens, mas somente contra a maldade de serem retirados de outros.” “...aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna. (...) Quid deinde censes temporalem jubere, nisi ut haec quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo jure possideant, quo pax et societas humana servetur (...) Satis est enim videre non ultra porrigi hujus legis potestatem in vindicando, quam ut haec vel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. (...) Non autem ulciscitur peccatum cum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem auferentur.” De Libero Arbitrio I, XV, 32.

<sup>200</sup> “Agostinho: (...) desse modo nos é agora lícito ponderar e refletir se fazer o mal significa acaso outra coisa do que desprezar os bens eternos, os quais a mente não só frui mas também possui por si mesma, e aos quais uma vez amando não está sujeita a perder, e ir em busca dos bens temporais. (...) Evódio: é assim mesmo como dizes, e sou também de acordo quanto à todos os pecados estarem contidos sob esse gênero, a saber, cada um quando peca se desvia das coisas divinas e verdadeiramente duráveis para se voltar às coisas mutáveis e incertas.” “A. (...) Quocirca licet nunc animadvertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per seipsam mens fruitur, et per seipsam percipit, et quas amans amittere non potest, temporalia (...) E. Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur.” De Libero Arbitrio I, XVI, 35.

## Conclusão

Os dois momentos retratados nesse trabalho, um anterior (e também coincidente) à conversão de Agostinho resumido no livro VII das *Confissões*, outro posterior à conversão de Agostinho resumido em algumas obras do período romano, nos levaram a ver o livre-arbítrio sob duas faces: em primeiro lugar, o livre-arbítrio se torna autor do mal; em segundo lugar, o livre-arbítrio assume um estado em que não consegue se tornar autor do bem. Decerto não seria muito legítimo separar ambas as faces como se uma não incidisse sobre a outra, contudo elas não são concomitantes mas sim sequenciais na caracterização do livre-arbítrio em Agostinho. Conforme as *Confissões*, o encontro com os *libri platoniorum* caracteriza o livre-arbítrio em sua primeira face, e só mais tarde o entendimento último do cristianismo caracteriza o livre-arbítrio em sua segunda face.

Quando Agostinho concebe o livre-arbítrio como autor do mal, chega a conciliar certas exigências teóricas que antes se excluía: a saber, o fato da natureza

humana, criatura cuja origem remonta ao Criador único de todas as coisas, o Deus sumamente bom e onipotente, fazer o mal sem ameaçar em nada a excelência do Criador. Porém, se de um lado a filosofia veiculada nos *libri platoniorum* concorda o mal da criatura com a excelência do Criador, de outro lado confere à natureza humana a chance não só de fazer o mal mas inclusive de fazer o bem sem nada mais requisitar fora ela mesma. Em relação a esse aspecto, Agostinho se afasta da filosofia; a mera tentativa de seguir sozinho as regras fixas da verdade transcendente, tarefa não só supostamente ao alcance mas mesmo fim da natureza humana, fracassa de todo.

Assim, ao caráter negativo do livre-arbítrio – traduzido na chance de criar raízes no passageiro – Agostinho se recusa a acrescentar um caráter efetivamente positivo – traduzido na chance de se lançar ao eterno – visto constatar a enorme insuficiência que lhe é inerente. Aqui exatamente a concepção de livre-arbítrio justifica o derradeiro movimento de conversão, já que o sentimento de insuficiência leva Agostinho a buscar o socorro do Cristo. Portanto é uma exigência moral, e não teórica, que conduz o pensamento da filosofia à religião; todavia não se trata de ver a filosofia refratária a questões morais e nem se trata de ver a religião refratária a abordagens teóricas mas sim de ver tão só a religião como satisfatória à necessidade concreta do agir humano no mundo.

Ambas as faces assimiladas ao livre-arbítrio servem não somente de caracterizações mas servem também a refutar certos erros: à medida que Agostinho assimila o livre-arbítrio com o autor sem antecedente do mal, refuta o determinismo maniqueísta. E à medida que assimila o livre-arbítrio com uma insuficiência inerente, sem efetivas condições de realizar o bem, refuta o orgulho filosófico. No livro VII das *Confissões* Agostinho traça com nitidez ambas as faces, já no *De Libero Arbitrio*

está sobretudo voltado a estabelecer o livre-arbítrio como autor sem antecedente do mal visando combater o maniqueísmo. Mas se ambas as faces têm uma função crítica, a primeira resta negativa enquanto a segunda traz ainda a dimensão positiva de se moldar a uma moral: a insuficiência inerente do livre-arbítrio se ancora no Cristo como verdade transcendente e como exemplo de vida. Longe no entanto de semelhante saída consistir em algo inteiramente avesso à razão, sintetiza ao contrário as elaborações mais elevadas da razão. Cabe notar agora como o mesmo acontece.

No *De Libero Arbitrio* Agostinho esboça uma questão já bastante recorrente na filosofia, a saber, a questão do agir humano no mundo. Ora, se de um lado há acordo unânime entre os homens sobre o fim último do agir – alcançar a felicidade – de outro lado há grande desacordo entre os homens sobre os meios adotados ao agir em vista do fim último. Assim tão só alguns homens elegem corretamente os objetos eternos e imutáveis como dignos de conferir a autêntica felicidade, assumindo uma conduta virtuosa no mundo conforme observam a verdade transcendente; a maioria no entanto elege erroneamente os objetos passageiros e mutáveis como dignos de conferir a autêntica felicidade, oscilando à mercê dos acontecimentos.

Para Agostinho, a verdade transcendente encerra todas as regras necessárias no sentido de nortear a ação humana em caráter moral. Desse modo o autor se inscreve numa filosofia de corrente platônica, não sem dúvida isenta de dificuldades. Assim, uma das dificuldades em fazer a ação humana derivar sem exceção de regras absolutamente fixas é a seguinte: a contingência do mundo torna muito variáveis as circunstâncias em que cada ação se coloca, e desse modo regras fixas são muitas vezes insuficientes no sentido de levar à melhor tomada de decisão. Recorrendo ainda ao *De Libero Arbitrio* a título de exemplo, Agostinho não tem



outra alternativa senão a de moralmente condenar uma ação em legítima defesa causando a morte do agressor; conforme a regra de não se dever amar em excesso bens que nos são a contragosto retirados, não seria razoável matar a outrem no intuito de resguardar bens dessa natureza tais como a vida ou a integridade física.

Ainda levado ao extremo, o ideal do homem habituado à verdade transcendente lembra sobretudo alguém inteiramente alheio dos negócios mundanos e quase em nada alguém bastante sagaz nos negócios mundanos. Logo não é difícil objetar que antes ocorre uma certa dicotomia, ao invés de ocorrer uma convergência, entre a contemplação da verdade transcendente e o agir humano no mundo. Perante tais dificuldades, outras soluções foram dadas na filosofia a fim de estabelecer um fundamento diverso ao agir humano no mundo. Nessa direção Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, desvincula o agir moralmente virtuoso do homem e a verdade transcendente, fazendo dado agir encontrar fundamento em si mesmo. Agora o homem que age com acerto não é mais alguém habituado à verdade transcendente mas sim alguém habituado a discernir as circunstâncias em que cada ação se coloca, chegando sempre à melhor tomada de decisão. Quando um homem tem a visão do conjunto requisitada à melhor tomada de decisão, agindo com acerto não em uma mas em muitas situações críticas, ganha o reconhecimento dos demais como homem dotado do *saber-fazer*. Assim a medida da boa ação tem origem no homem, mas isso contudo não significa relativizar em absoluto o valor da boa ação: se a mesma não tem a garantia de estar incluída no uso necessário da razão, tem no entanto a garantia de estar incluída no uso prático da razão.<sup>201</sup> Pois decerto o homem virtuoso acerta em todas as ocasiões não devido ao acaso ou à sorte mas sim com base num certo saber;

---

<sup>201</sup> “Socrates, then, thought that the virtues were forms of reason (since he believed them all to be forms of knowledge), while we think that they involve reason.” Aristotle, *Nicomachean Ethics* VI, XIII, 1144 b. Trad. R. Crisp, Oxford, 2004, p. 118.

agindo no mundo, torna-se um exemplo de conduta a ser seguido.

Mas se uma solução como a de Aristóteles conserta as dificuldades sentidas numa filosofia de corrente platônica ao considerar as circunstâncias em que cada ação se coloca, não deixa todavia de suscitar dificuldades inversas; com efeito, ao fazer o agir moralmente virtuoso do homem encontrar fundamento em si mesmo, Aristóteles retira a garantia desse agir se estabelecer sobre a verdade transcendente. Assim, e não obstante os cuidados de Aristóteles em vista de não relativizar absolutamente a moral, ela acaba de certo modo sendo relativizada.

Após um breve parêntese, cabe agora retornar a Agostinho; de um lado ele se inscreve numa filosofia de corrente platônica à medida que inteiramente deriva o agir moralmente virtuoso da verdade transcendente; mas de outro lado ele também se afasta da mesma filosofia à medida que recusa ao homem a chance de sozinho realizar o bem, como se seguisse o quanto quisesse as regras fixas da verdade transcendente. Antes ao contrário, carregando uma natureza castigada não só com a morte do corpo mas também com a ignorância da alma, o homem está a uma distância infinita em relação ao divino, distância mais ou menos entendida sob o uso de duas imagens no livro VII das *Confissões*: a imagem do espaço (*regione dissimilitudinis*) e a imagem do alimento (*cibum*).

Embora cada imagem venha sublinhar algum aspecto, ambas com efeito escondem um sentido comum: se trata de indicar a distância infinita entre o homem e o divino como *ontológica*. Na imagem do espaço, o homem está localizado numa região longínqua com relação ao divino, não em termos de extensão mas em termos de dessemelhança. Na imagem do alimento, o homem exibe um ser dissoluto e sem força de assimilar a verdade íntegra. Ora, ainda se conforme a natureza o homem dotado de razão e de vontade reúne as condições necessárias para atingir a verdade

transcendente, todavia conforme a condição (inscrita com o Pecado) o homem está destinado a viver exclusivamente no mundo passageiro. Desse modo se justifica a necessidade do mediador em Cristo, único socorro ajustado ao homem em estado de miséria: como Verbo, Cristo é a verdade transcendente; e como carne, Cristo é o exemplo máximo de conduta no mundo. Pois tem não somente a missão de ser a verdade encarnada em quem devemos *confiar* mas também de ser o modelo vivo que devemos *imitar*; assim além de ser a justiça, Cristo age justamente no mundo.

Ao resumir numa única solução as saídas incompletas da filosofia, o Cristo satisfaz as exigências de ambos os lados: enquanto Verbo eterno, fornece a garantia da verdade transcendente como fundamento do agir humano no mundo e, enquanto feito de carne e osso, considera as circunstâncias onde cada ação se coloca. Portanto o Cristo não é mera autoridade imposta de fora à razão mas sintetiza ao contrário as elaborações mais elevadas da razão, demonstrando ainda ter vantagem sobre a filosofia visto não acarretar defasagem alguma.

# Bibliografia

## Obras Completas de Agostinho:

*Oeuvres Complètes de Saint Augustin*. Trad. Poujoulat & Raulx. Bar-Le-Duc, Paris, 1864.

*Patrologiae cursus completus. Seria latina*. Accurante J.-P. Migne, Paris, 1841.

## Edições das *Confissões* consultadas:

AGOSTINHO, A. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Amarante. Paulus, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. Angelo Ricci. Abril, São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. *Les Confessions*. Trad. Cambronne. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1973.

\_\_\_\_\_. *Les Confessions*. Trad. Labriolle. Les Belles Lettres, Paris, 2002.

\_\_\_\_\_. *Les Confessions*. Trad. Trabucco. Librairie Garnier Frères, Paris, 1950.

## Demais obras de Agostinho:

AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus contra os pagãos. Parte I*. Trad. Oscar Paes Leme. Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus contra os pagãos. Parte II*. Trad. Oscar Paes Leme. Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2005.

\_\_\_\_\_. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Paulinas, São Paulo, 1987.

\_\_\_\_\_. *Contra os acadêmicos*. Trad. Vieira de Almeida, Coimbra, 1957.

\_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a felicidade*. Trad. Santiago de Carvalho. Edições 70, Lisboa, 1988.

\_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a ordem*. Trad. Paula e Silva. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dialogues Philosophiques - Contre les Academiciens, Le bonheur, De l'ordre*. Trad. Jolivet. Desclée de Brower, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. *Dialogues Philosophiques - La Musique*. Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1947.

\_\_\_\_\_. *Dialogues Philosophiques - Le maître, Le libre arbitre*. Trad. F.-J. Thonnard. Desclée de Brower, Paris, 1952.

\_\_\_\_\_. *Dialogues Philosophiques - Soliloques, L'immortalité de l'ame, La grandeur de l'ame*. Trad. P. de Labriolle. Desclée de Brower, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. *Do mestre*. Trad. Angelo Ricci. Abril, São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. *Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae)*. Trad. Aloysio de Faria. Vozes, Petrópolis, 1997.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Paulinas, São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sur la Genèse contre les Manichéens; Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*. Trad. P. Monat. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004.

#### **Demais fontes:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Nova Cultural, São Paulo, 1991.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Trad. Roger Crisp. Cambridge University Press, Oxford, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics in The Complete Works of Aristotle*. Trad. Ross. Princeton University Press, Princeton, 1991.

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience in Oeuvres*. Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

PLATÃO. *A República*. Trad. J Guinsburg. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'apologie de Socrate in Oeuvres Complètes*. Trad. Léon Robin. Gallimard, Paris, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le petit Hippias in Oeuvres Complètes I*. Trad. Léon Robin. Gallimard, Paris, 1984.

\_\_\_\_\_. *Ménon in Oeuvres Complètes I*. Trad. Léon Robin. Gallimard, Paris, 1984.

\_\_\_\_\_. *Parménide in Oeuvres Complètes II*. Trad. Léon Robin. Gallimard, Bruges, 1970.

\_\_\_\_\_. *Phédon in Oeuvres Complètes I*. Trad. Léon Robin. Gallimard, Bruges, 1970.

\_\_\_\_\_. *Timée in Oeuvres Complètes II*. Trad. Léon Robin. Gallimard, Bruges, 1970.

PLOTINO. *Ennéades I*. Trad. Émile Bréhier, Paris, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ennéades II*. Trad. Émile Bréhier. Les Belles Lettres, Paris, 1989.

\_\_\_\_\_. *Ennéades IV*. Trad. Émile Bréhier. Les Belles Lettres, Paris, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ennéades V*. Trad. Émile Bréhier. Les Belles Lettres, Paris, 1968.

### **Estudos:**

ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Nourry, Paris, 1918.

ARENDT, H. *La vie de l'esprit*. Puf, Paris, 2007.

\_\_\_\_\_. *Le concept d'amour chez Augustin*. Rivages Poches, Paris, 2000.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. Paulus, São Paulo, 2008.

AUBIN, P. *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*. Beauchesne, Paris, 1992.

BAGUETTE, CH. Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin. *Revue d'Études Augustiniennes*: 47-77. Études Augustiniennes, Paris, 1970.

BERMON, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Vrin, Paris, 2002.

BOCHET, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Études Augustiniennes, Paris, 1982.

BOISSIER, C. *La conversion de saint Augustin in La fin du paganisme*. Hachette, Paris, 1925.

BOYER, C. *Christianisme et néo – platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Beauchesne, Paris, 1920.

BRÉHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Boivin & Cie Éditeurs, Paris, 1928.

BROWN, P. *Santo Agostinho uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Record, Rio de

Janeiro, 2005.

COURCELLE, P. *Connais-toi toi-même, de Socrate a saint Bernard*. Études Augustiniennes, Paris, 1974.

\_\_\_\_\_. La première expérience augustinienne de l'extase in Congrès International Augustinien. *Augustinus Magister I*: 53-57. Études Augustiniennes, Paris, 1957.

\_\_\_\_\_. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*. Études Augustiniennes, Paris , 1963.

\_\_\_\_\_. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Boccard, Paris, 1950.

DIXSAUT, M., MARIE-MOREL, P., TORDO-ROMBAUT, K. *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Vrin, Paris, 2002.

FONTAINE, J. Sens et valeur des images dans les <<Confessions>> in Congrès International Augustinien. *Augustinus Magister I*: 117-126. Études Augustiniennes, Paris, 1954.

GADAMER, H-G. *L'ethique dialectique de Platon*. Trad. Florence Vatan & Véronika von Schenk. Actes Sud, Arles, 1994.

GARDEIL, A. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1927.

GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Vrin, Paris, 1987.

\_\_\_\_\_. *L'esprit de la philosophie médiévale*. (deuxième édition revue) Vrin, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. L'infinité divine chez saint Augustin in Congrès International Augustinien. *Augustinus Magister I*: 569-574. Études Augustiniennes, Paris, 1954.

\_\_\_\_\_. *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*. Ad Solem, Genève, 1999.

\_\_\_\_\_. Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux. *Mediaeval Studies*: 108-129. Pontifical Studies, Paris, 1939.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. Loyola, São Paulo, 2002.

GRANDGEORGE, L. *Saint Augustin et le néo – platonisme*. Minerva GMBH, Paris, 1986.

- GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Vrin, Paris, 2004.
- HADOT, P. La notion d'infini chez Saint Augustin. *Philosophie* 26: 59-72. Minuit, Paris, 1990.
- HENRY, P. *Plotin et l'occident*. Specilegium sacrum lovaniense, Louvain, 1934.
- HOLTE, P. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Études Augustiniennes, Paris, 1962.
- IVÁNKA, E. *Plato Christianus. La réception du platonisme chez les Pères de l'Église*. Trad. Elisabeth Kessler. Puf, Paris, 1990.
- JASPERS, K. *Plato and Augustine*. Harcourt, Brace & World, New York, 1962.
- JOLIVET, R. *Saint Augustin et le Néo – Platonisme Chrétien*. Denoel et Steele, Paris, 1932.
- LANGE, F. *Histoire du matérialisme. Tome premier*. Librairie Schleicher Frères, Paris, 1910.
- LE BLOND. *Les conversions de Saint Augustin*. Éditions Montaigne, Paris, 1980.
- MADEC, G. *Le Dieu d'Augustin*. Cerf, Paris, 1998.
- MARION, J. L. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Puf, Paris, 2008.
- MARROU, H. I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Institut d'Études Médiévales & Vrin, Montreal & Paris, 1950.
- MAXENCE CARON. *Saint Augustin*. Les éditions du Cerf, Paris, 2009.
- NOVAES, M. *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. Discurso editorial, São Paulo, 2007.
- O'MEARA, J. *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*. Trad. Marrou. Éditions Universitaires de Fribourg, Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- PALANQUE, J-R. *Saint Ambroise et l'empire romain*. Boccard, Paris, 1935.
- PÉPIN, J. Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue. in Congrès International Augustinien, *Augustinus Magister I*: 293-306. Études Augustiniennes, Paris, 1954.
- PORTALIÉ, E. *A Guide to the thought of Saint Augustine*. Greenwood Press. Publishers, Westport Connecticut, 1960.



PUECH, H. C. *Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine*. Civilisations du Sud, Paris, 1949.

THONNARD, F-J. Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne in Congrès International Augustinien. *Augustinus Magister I*: 317-327. Études Augustiniennes, Paris, 1954.

UCCIANI, L. *Saint Augustin ou le livre du moi*. Éditions Kimé, Paris, 1954.

VAZ, H. *A metafísica da interioridade*, in *id.*, *Ontologia e História*. São Paulo, 1968.

VERBEKE, G. Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin in Congrès International Augustinien . *Augustinus Magister I*: 329-334. Études Augustiniennes, Paris, 1954.

ZUM BRUNN *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*. Verlag Gruner, Amsterdam, 1984.